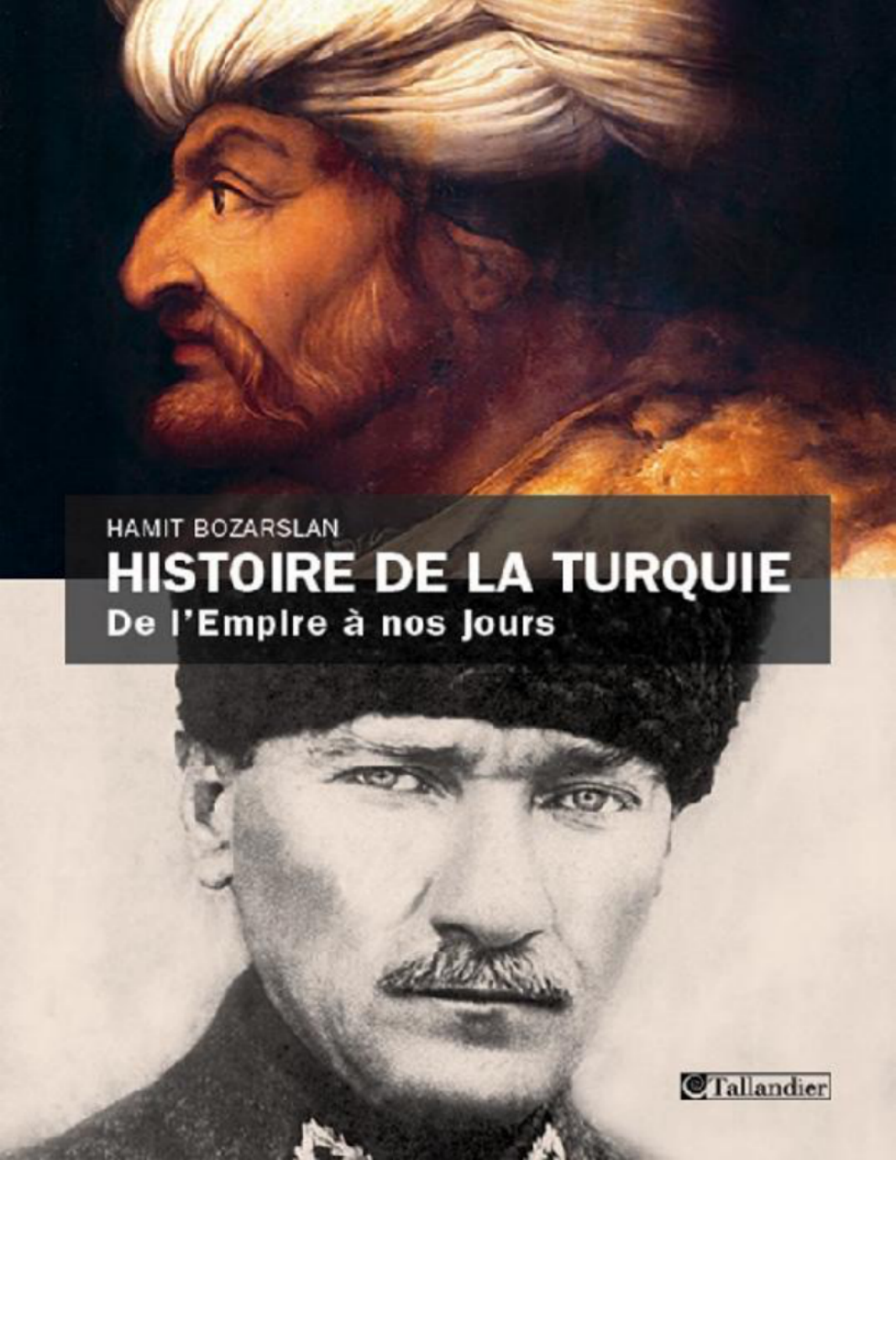


# **Histoire de la Turquie**

**Hamit Bozarslan**

VISIT...

LANZAROTE  
*Caliente*.COM



HAMIT BOZARSLAN

# HISTOIRE DE LA TURQUIE

De l'Empire à nos jours

©Tallandier

HAMIT BOZARSLAN

HISTOIRE DE LA TURQUIE

*De l'empire à nos jours*

TALLANDIER



Éditions Tallandier – 2, rue Rotrou 75006 Paris

[www.tallandier.com](http://www.tallandier.com)

© Éditions Tallandier, 2013.

Cartographie : © Flavie Mémet, 2013.

*Ce document numérique a été réalisé par Nord Compo*

EAN : 979-10-210-0076-6

*À la mémoire de Gani Bozarslan (1952-1978)  
et Fatma Bozarslan (1938-2000)*

# **CARTES**

1. L'Empire ottoman
2. L'Empire ottoman en 1914
3. Turquie actuelle
4. Espace kurde en Turquie et au Proche-Orient

## REMERCIEMENTS

L'idée de ce livre nous fut, pour la première fois, insufflée par Robert Paris de l'EHESS, qui fut aussi le premier à nous initier au métier de l'historien. Elle prit corps sur la suggestion des Messieurs Charles-Henri de Boissieu et Xavier de Bartillat, présidents-directeurs généraux successifs de la maison d'édition Tallandier. Elle n'aurait pas pu se réaliser sans l'aimable concours de Mme Anne-Laure Dupont et la relecture attentive de Mme Cristina Cramerotti. Enfin, elle se nourrit de débats passionnés avec de nombreux collègues, dont certains nous quittèrent beaucoup trop tôt en nous laissant seuls avec le souvenir de leurs amitiés. Qu'ils en soient ici tous vivement remerciés.



# NOTE SUR LA TRANSCRIPTION DES MOTS TURCS

**c** se prononce *dj* (comme adjectif)

**ç** se prononce *tch* (comme **tchèque**)

**i** après **e** se prononce à peu près comme *y* (comme **youyou**) ; après **o**, **ö**, **u**, **ü**, à peu près *w* (comme **western**) ; après **a**, **i** est à peine prononcé mais allonge la voyelle précédente

**h** est toujours aspiré (ou plutôt « expiré »)

**ı** sans point : sa prononciation est entre *e* et *i*

**ö** se prononce *eu* (comme **seul**)

**s** toujours *s* (jamais *z*)

**ş** se prononce *ch* (comme **cheval**)

**u** se prononce *ou* (comme **toujours**)

**ü** se prononce *u* (comme **lumière**)

(Extrait de B. Lewis, *Islam et laïcité. Naissance de la Turquie moderne*, Paris, Fayard, 1988.)

En même temps que le passage à l'alphabet latin en 1928, le régime kémaliste réalisa une réforme de la langue modifiant l'orthographe de certaines consonnes (**b**, **p**, **d**, **t**). Ainsi, les prénoms **Receb** et « **Cahid** » s'orthographiaient désormais **Recep** ou **Cahit**. Nous avons utilisé dans cet ouvrage les deux formes en respectant la rupture chronologique. Pour ne pas alourdir la lecture, nous avons, sauf exception, omis les « â », utilisés dans certains noms d'origine arabe, comme « **Hâluk** ».

La Turquie adopta une réforme du statut civil dotant chaque citoyen d'un nom de famille seulement en 1934. Pour les périodes antérieures, nous avons repercuté cette information en mettant le nom de famille de la personne entre parenthèses, à l'instar de Mehmet Akif (Ersoy).

Nombre de noms de localité changèrent au cours de la république, à l'instar de Diyar**bék**ir devenu Diyar**bak**ır. Nous avons utilisé les deux formes selon les périodes évoquées.

Enfin, tout élément explicatif apporté au cœur d'une citation est signalé par des parenthèses crochées [].

Pour les mots d'origine arabe, ottomane et turque, voir le glossaire en annexe.

# INTRODUCTION

*L'atmosphère générale de l'Europe était pénétrée de pensées de paix, de pensées de désarmement. L'idéal démocratique était en marche. Il assura que les Jeunes-Turcs achevaient précisément leurs derniers préparatifs en vue d'un coup d'État. La Turquie, État national et constitutionnel, quel triomphe de l'humanité !*

Thomas Mann,

*La Montagne magique* , 1912-1913.

Le héros italien de Thomas Mann, encyclopédiste et franc-maçon, exprimait en ces termes son désir de révolution en terre ottomane, désir qui allait être exaucé en juillet 1908. Peu de temps après ce « 1789 sur les rives de Bosphore », cependant, Lütü Fikri (1872-1935), lecteur passionné de François Guizot, pressentait que d'autres tempêtes, lourdes de « guerre civile », n'allaient pas tarder à se déclencher. Si Fikri voulait, à l'instar des whigs britanniques en leur temps, « éviter de se compromettre » individuellement<sup>1</sup>, quitte à subir le calvaire de la dissidence, il lui fallait néanmoins mettre en garde le comité Union et Progrès au pouvoir contre toute tentation jacobine : « que les Unionistes lisent ce que les Jacobins ont fait. Ils ne passeront [alors] pas par les mêmes épisodes [...]. Ils comprendront que [s'ils empruntent le même chemin que les Jacobins], ils n'auront pas d'autre issue qu'eux<sup>2</sup> ». Selon le politicien libéral, la situation ottomane était désormais mûre pour un 18 Brumaire ; hélas, Enver Pacha (1881-1922), le seul militaire à avoir la carrure d'un Napoléon local, s'affirmait plus que jamais comme un dirigeant du comité unioniste, autrement dit un chef de faction<sup>3</sup>, se privant ainsi des atouts de son illustre prédécesseur, qui avait si bien su se mettre au-dessus de la mêlée. Dès lors, comment arrêter la « guerre à outrance » entre les « coteries » ottomanes<sup>4</sup>, dans un contexte où le « peuple » se désintéressait de la vie parlementaire ? Comme bien des Français nostalgiques de Louis XVI, les Ottomans se prenaient à regretter ouvertement Abdülhamid II, le sultan déchu . La descente aux Enfers ottomane semblait en effet inéluctable : comme la Révolution française qui, selon l'historien Albert Vandal, avait « substitué le chaos figé, un chaos brouillé et sanglant, à l'Ancien Régime » ; celle des Jeunes-Turcs sortait de son « âge du sang » pour patauger dans l'ère de « la boue »<sup>5</sup>.

Lütü Fikri identifiait un à un les politiciens d'Istanbul au prisme des idéaux-types de la Révolution française, de Danton à Saint-Just, de Robespierre au Napoléon avorté qu'était Enver. Mais ce défenseur

acharné du constitutionnalisme peinait à reconnaître le personnage français que lui-même incarnait dans cette table de concordance entre 1789 et 1908. Sans doute Sieyès ? Mais tout compte fait, cela n'est pas si certain, concluait-il amèrement, puisque « dans ce pays, les Sieyès ne poussent pas<sup>6</sup> ».

L'« épisode Fikri » n'est pas un cas isolé. Les chapitres qui viennent montreront combien, du début du <sup>xix</sup>e siècle jusqu'à la fin du <sup>xx</sup>e, l'Empire ottoman, puis la Turquie, vivent à l'heure européenne et lisent leurs conditions à partir d'une grammaire politique, « civilisationnelle » mais aussi historique, européenne. Qu'elle soit saisie dans sa meurtrière fragmentation ou réifiée en un colosse monolithique, l'Europe fait en effet partie de l'« histoire nationale » en tant que modèle et repoussoir, source de lumières et monde crépusculaire, horizon d'attente et fossoyeuse de la turcité. Inversement, qu'on l'appelle le « Grand Turc » ou l'« homme malade », qu'on l'associe à l'« Orient inerte » ou à la « modernité en terre d'islam », qu'on la repousse à titre d'« antieuropéenne » ou qu'on l'intègre comme « européenne en puissance », la Turquie ne laisse pas l'Europe indifférente. Un exemple parmi d'autres, choisi délibérément dans un « stock » ancien, suffirait à montrer la fascination qu'elle exerce souvent de manière paradoxale sur le Vieux Continent : dans les années 1920, alors que la Turquie kémaliste criminalisait son passé, si lourdement marqué par les « ténèbres asiatiques », une certaine droite mélancolique cherchait du côté de cet « Orient spirituel » les sources de la régénérescence occidentale<sup>7</sup>.

Comme le montre le nombre d'ouvrages, articles et thèses universitaires qui lui sont consacrés, cette fascination trouve un écho indéniable dans l'intérêt constant que la recherche en sciences sociales porte à l'Empire ottoman et à la Turquie. Outre des monographies spécifiques, dont certaines seront référencées au fil des pages de cet ouvrage, nous disposons, en effet, d'une série de volumes de synthèse en allemand<sup>8</sup>, en anglais<sup>9</sup> et en français<sup>10</sup>. Pour autant, pour des raisons aussi bien personnelles que scientifiques, l'auteur de ces lignes n'a pas résisté à l'aimable proposition de la maison d'édition Tallandier de rédiger une nouvelle synthèse de l'histoire de l'Empire ottoman et de la Turquie. Les raisons personnelles sont simples à exprimer : tout chercheur entré dans un âge qu'on peut qualifier de transgénérationnel, est saisi de doutes, de curiosités insatisfaites et ressent le besoin de déborder de son « pré carré » pour s'aventurer plus avant dans le temps et l'espace. L'« audace cumulative » venant avec l'âge, il est tenté, tout en mettant en garde ses étudiants contre des lectures par trop globalisantes, d'en proposer lui-même. Quant aux raisons scientifiques, les seules qui justifient, *in fine*, ces pages, elles

résident dans la complexité même de l'objet qu'est l'« histoire de la Turquie », si marquée par des continuités, mais aussi des ruptures brutales au fil de siècles, dont la compréhension appelle des regards micro, *mezzo* et macro. Parler d'une « histoire » revient en effet autant à la singulariser qu'à la désenclaver pour l'interpréter dans le cadre d'une histoire intégrée plus large, faite de longs processus continus ou d'entrechoquements, d'interactions fructueuses ou de tensions, d'ouvertures ou de replis sur soi. Si la Turquie a une histoire *propre*, expliquant la formation d'une société et d'un espace politique qu'incarne la République turque depuis 1923, elle participe aussi à des histoires balkanique, caucasienne, moyen-orientale et nord-africaine, autant d'espaces dont l'évolution a été déterminée, jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, voire au-delà, par la gestion impériale ottomane. Il suffirait, pour prendre la mesure de ces legs historiques, de rappeler simplement que l'État ottoman fut fondé d'abord comme ouest-anatolien et balkanique, à partir des dynamiques convergentes des nouveaux musulmans et des anciens chrétiens, avant de devenir est-anatolien ou moyen-oriental. De même, comment oublier qu'au-delà de complexe dialectique des altérités à laquelle le processus d'occidentalisation donna naissance au XIX<sup>e</sup> siècle, l'espace ottoman finissant fut, de la guerre de Crimée de 1853-1856 à la Grande Guerre, le théâtre permanent des conflictualités intra-européennes ?

Cette « histoire » reste, aussi bien dans ses spécificités que dans ses interactions et dépendances avec d'autres espaces, largement ouverte ; déterminée, elle ne prédit aucunement l'avenir de la Turquie, encore moins de ses relations avec ses environnements moyen-oriental, caucasien, balkanique, européen. Les configurations, chaque fois inédites, de l'histoire récente sont là pour en témoigner : entre les deux guerres, le pouvoir kémaliste se considérait comme le troisième pôle d'un monde appréhendé et ardemment désiré comme non libéral, mais dans le contexte de la guerre froide, alors que les clivages gauche-droite structuraient son espace politique, la Turquie s'affichait en avant-poste du monde démocratique contre l'Union soviétique. Sa vertigineuse chronologie depuis 1989, scandée d'autant de repères « extra-turcs », moyen-orientaux, européens ou ex-soviétiques, montre combien elle tâtonne aujourd'hui pour partager, avec le reste de l'humanité, une histoire en devenir et avance dans « ce tunnel obscur où l'homme s'engage [...], sans savoir où conduiront ses actions, incertain sur son destin, dépossédé de l'illusoire sécurité d'une science de ce qu'il fait<sup>11</sup> ».

Dès les lectures complémentaires exigées par la mise en chantier de cet ouvrage, nous avons dû nous plier devant l'évidente impossibilité de prendre l'histoire ottomane et turque dans toute son

étendue spatiale et sa complexité temporelle. Ce constat, aux implications méthodologiques considérables, explique largement le plan que nous avons été amené à adopter. Sans le « désincarner » comme entité géographique quelque peu démesurée, nous avons fait le pari, dans la première partie, de présenter l'Empire ottoman de la période dite classique à partir d'une esquisse idéale typique, insistant sur ses généalogies complexes, ses structures administratives et institutionnelles, ses ingénieries politiques et ses modes de gestion et de domination. Nous avons porté une attention particulière aux crises, sociales, politiques et économiques, consubstantielles à sa grandeur, qui marquent les <sup>XV</sup><sup>e</sup>-<sup>XVIII</sup><sup>e</sup> siècles ; sans compromettre sa durabilité, elles révèlent les contradictions internes d'un système impérial se projetant dans l'éternité comme le *nizam-ı alem*, « ordre universel ». La période qui voit le passage à un « nouvel ordre » (*nizam-ı cedid*) du début du <sup>XIX</sup><sup>e</sup> siècle à la fin du régime du sultan Abdülhamid II en 1909, constitue l'objet de notre deuxième partie. Elle est synonyme de l'intégration d'un État ottoman encore largement européen dans une nouvelle histoire de l'Europe transfigurée par la Révolution française, le développement, à la faveur des empires coloniaux, des politiques impérialistes, la fragmentation interne du Vieux Continent et des transformations technologiques majeures. Ce siècle représente pour l'empire non seulement des pertes territoriales importantes, mais également la recherche de nouveaux remèdes, susceptibles d'assurer son avenir au prix du dépérissement de son passé. Les tendances nationalistes qui forment un tandem avec les aspirations occidentalistes pour forger ensemble un élan révolutionnaire, l'attente d'une société « organique » et d'un régime autoritaire, marquant la période allant de 1908 (révolution jeune-turque) à 1945 (fin du régime de parti unique kémaliste), sont analysées dans la troisième partie. La fondation de la république de Turquie en 1923, dont il ne s'agit nullement de nier la radicalité, n'est donc pas considérée ici comme la rupture majeure de l'histoire ottomano-turque tant elle puise ses forces dans le règne unioniste révolu, bien que voué aux gémonies avec le reste du passé à titre d'Ancien Régime. La trame narrative de ces trois parties reste (presque) identique en ce sens où nous présenterons, dans chaque chapitre, d'abord les repères chronologiques d'une période donnée, avant de nous livrer à une lecture problématisée des processus politiques dont elle est le théâtre.

Avec une mise au point sur la période du pluralisme politique turc de 1946 à nos jours, la dernière partie offre des clefs d'intelligibilité des phénomènes transversaux qui affectent la Turquie contemporaine, de la rupture républicaine avec le passé ottoman à l'émergence d'une société urbaine, de l'imaginaire de l'État à la formation de l'espace politique, du champ religieux aux groupes

minoritaires. Plutôt que de fournir un savoir encyclopédique sur la situation actuelle, cette dernière partie privilégie alternativement la longue durée ou le temps immédiat pour doter les faits analysés d'une épaisseur historique appropriée. L'entrée « politique » que nous avons d'emblée adoptée pour rédiger cette partie, nous a contraint à reléguer au deuxième plan les relations extérieures du pays ainsi que son évolution économique ou encore son histoire sociale, sans pour autant nous interdire d'y faire allusion.

Pour « lire la Turquie » de l'empire à nos jours, notre ouvrage part d'un triple pari, dont le premier est le recours à la sociologie historique, legs de notre formation interdisciplinaire, assumé ici par souci d'intelligibilité, mais aussi par goût intellectuel. Alors que le passage par l'histoire permet de saisir, dans un même élan, les dynamiques de la longue durée (« formation d'un champ religieux », « autonomie de l'État », « sacralisation et désacralisation du pouvoir »...) ainsi que des repères chronologiques dûment définis dans leurs contextes, l'apport de la sociologie éclaire ces mêmes dynamiques et repères grâce à un ensemble d'outils théoriques et analytiques (« État et société », « transmissions et ruptures intergénérationnelles », « contrat tacite », « coercition et redistribution »...). Nous espérons que cette approche, conceptuelle et problématisée, permettra de saisir la force des pesanteurs, parfois inscrites dans une histoire longue, mais aussi, voire surtout, de la violence des ruptures majeures fréquentes, qui ont secoué le pays par le passé et jusqu'au tournant de la décennie 2010.

Le deuxième pari est résolument comparatif, voire croisé chaque fois que cela s'avère nécessaire : bien que contextualisée dans sa singularité, la trajectoire ottomano-turque est lue, fût-ce en filigrane, à partir des tensions, transversalités et complémentarités avec d'autres expériences historiques, notamment européennes (« ingénieries impériales », « corps du prince », « modernisation des institutions militaires », « pratiques de centralisation », « idéologies nationalistes reformulées par le matérialisme biologique », tentation autoritaire...). À d'autres moments, nous chercherons les points de comparaison, ou d'ancrage ailleurs qu'en Europe, tantôt dans l'espace transfrontalier au croisement des empires ottoman, persan et russe, tantôt au Moyen-Orient.

Enfin, l'hommage que nous rendons ici aux grands maîtres, dont les idées mais aussi les angles morts, la colère citoyenne, mais aussi le silence pudique nous sont si précieux, prend l'allure d'un pari méthodologique. La magnifique bibliothèque qu'ils nous ont léguée tout au long du <sup>xx</sup>e siècle constitue un inépuisable réservoir d'idées et de pistes de recherche, sans lesquelles la recherche sur la Turquie ne

serait aujourd'hui qu'à ses balbutiements. Mais nous nous efforcerons également de nous faire ici l'interprète de nouvelles générations de chercheurs, dont nombre de jeunes collègues, qui ont considérablement renouvelé nos savoirs sur la Turquie et nos manières d'interroger son passé. À titre d'exemple, on pouvait, dans un passé pas si lointain, écrire une *Histoire de la Turquie* en faisant abstraction du génocide arménien, du nationalisme officiel sous le régime kémaliste, ou encore de la destruction de la région kurdo-alévie de Dersim en 1936-1938, événement majeur s'il en fut des dernières années de la présidence de Mustafa Kemal Atatürk. Comme le montre la brillante lecture que l'historien Erik-Jan Zürcher fait d'*Islam et Laïcité*, grand classique de Bernard Lewis (première édition : 1961)<sup>12</sup>, les études réalisées au cours du dernier quart du siècle nous ont appris à rehausser dans le corps du texte ces événements, auparavant au mieux négligés en simples notes de bas de page, jusqu'à réécrire l'histoire du pays à partir de la centralité qu'ils ont gagnée. Il n'y a pas de doute, qu'aujourd'hui, la recherche sur l'Empire ottoman, mais surtout sur la Turquie contemporaine porte la marque d'une école qu'on peut qualifier de dissidente, en rupture radicale avec la grille de lecture moderniste et laïciste en vogue il y a encore peu.

Malgré la pluralité de pensées et d'approches, les variations des échelles et la multiplication des chantiers qui la marquent, cette « école », dont l'auteur de ces lignes se revendique également, sature aujourd'hui à son tour la recherche, ne serait-ce que par sa simple banalisation. Ce phénomène s'amplifie par l'intervention, souvent heureuse, mais toujours difficile à gérer, des historiens qui ne font pas « partie du sérail », mais qui par le truchement des médias électroniques ou des supports plus classiques, rendent accessibles un nombre impressionnant de documents inédits, traduisent la lecture que les groupes exclus de l'historiographie officielle font de l'histoire de la Turquie et interpellent les « gens de la profession » sur les angles morts et les aveuglements de leurs recherches sur tel ou tel épisode. L'historien ne peut qu'accepter ce défi salutaire qui brise sa quiétude, mais doit l'équilibrer par un effort supplémentaire d'intelligibilité sur chaque période ou chaque contexte déterminés par leur propre historicité. Par exemple, il lui appartient de mettre en exergue la force, civique, mais aussi intellectuelle, des courants antinationalistes qui ont existé dans l'Empire ottoman finissant pour sombrer avec lui, mais il se doit aussi d'expliquer la domination hégémonique du nationalisme unioniste à partir des subjectivités propres de la période. De même, il lui revient d'analyser le sens du nationalisme révolutionnaire de la période kémaliste, mais il doit aussi montrer, à l'instar de Mete Tunçay<sup>13</sup> ou de Fikret Adanır<sup>14</sup>, combien la Turquie

de Mustafa Kemal s'inscrit pleinement dans l'histoire européenne au point de se projeter dans l'avenir comme l'un de ses piliers. Il sait que son métier consiste à charger de sens les singularités d'un terrain, mais aussi les continuités d'un monde, les contradictions et les paradoxes qu'ensemble ils produisent ou amplifient. Il lui faut aller au fond des choses, développer lui-même des approches complexes, contradictoires et paradoxales. À nos yeux, cette modeste ambition légitime, à elle seule, l'entreprise de cette « nouvelle synthèse » de l'histoire de l'Empire ottoman et de la Turquie.



**PREMIÈRE PARTIE**

**UN « EMPIRE UNIVERSEL »**

# CHAPITRE 1

## LE DÉCOR IMPÉRIAL ET SON ENVERS

[...] le pays des Byzantins qui, à notre époque, appartient aux Turkmènes et dont le sultan est Ibn 'Uthman...  
Ibn Khaldoun (1332-1406)<sup>15</sup>

[...] car les Turcs ne contraignant personne de vivre à la mode turquoise, ainsi ont permis à chacun vivre en sa loi. C'est ce qui a toujours maintenu le Turc en sa grandeur car s'il conquiert quelque pays, ce lui est assez d'être obéi, et moyennant qu'il reçoive le tribut, il ne se soucie des âmes.

Baron du Mons Piers, 1553<sup>16</sup>

### DU BEYLICAT À L'EMPIRE

Tout empire a une histoire dans laquelle le mythe s'entrelace au vécu pour produire un imaginaire mais aussi du réel. Celle de l'Empire ottoman remonte à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, une période de fragmentation territoriale en l'Anatolie post-seldjoukide, où les frontières des beylicats turcs formés après l'invasion mongole (1258-1313) sont mouvantes. Dans cet espace en transformation, le beylicat ottoman n'est sans doute pas la plus importante des entités puisque certains documents postérieurs à 1299, date que les historiens retiennent généralement pour la fondation de l'empire, ne le mentionnent guère<sup>17</sup>. Il faut cependant peu de temps à ce micro-État pour réaliser sa première extension en rassemblant l'« énergie de gazavat » (« esprit/incursion militaires ») des beylicats turcs concurrents contre un Empire non-turc : Byzance<sup>18</sup>. Les conquêtes, réalisées essentiellement au détriment de l'« Empire romain de l'Est », s'enchaînent en effet à une vitesse vertigineuse. Le 27 juin 1302, « Osman défait l'hétériarque Mouzalon à Bapheuse, près de Nicomédie (Izmit) », ce qui lui permet de se hisser « au même rang que les émirs de Germiyan, de Menteşe et d'Aydın », dit Irène Belidiceanu. La chute de Brousse (1326), Nicée (1331), Karesi (1334-1335), Nicomédie (1337), la Serbie (1371-1375), le Kosovo (1389), puis la Bulgarie (1396) fait du *beylik* une puissance politique majeure au seuil du XV<sup>e</sup> siècle<sup>19</sup>. Trois siècles après, au tournant du XVII<sup>e</sup> siècle, les territoires ottomans comprennent notamment, mais pas exclusivement, la Bosnie (1462), l'Albanie (1477-1479), la Syrie et l'Égypte (1516-1518), Rhodes (1522), la Hongrie (1526), Bagdad (1534), Aden (1539), Chypre (1570-1571), Tunis (1574), outre des États vassaux ou territoires gérés par des

régences comme l'Algérie, la Géorgie, la Circassie, la Crimée, la Valachie, la Moldavie.

Ces longs siècles de victoires trouvent leur point d'orgue dans la conquête de Constantinople le 29 mai 1453 par Mehmed II, événement qui permet aux Ottomans de s'emparer non seulement de la capitale, mais aussi de l'imaginaire impérial de Byzance défaite. Si Mehmed « le Conquérant » est le premier sultan ottoman qu'on peut effectivement qualifier d'empereur, il revient à Süleyman le Magnifique de parachever un modèle impérial propre. Il est généralement admis que le long règne de ce sultan (1520-1566), passé à la postérité comme le Législateur, marque aussi la fin de la période dite classique de l'empire, avant que ne surviennent celles de la stagnation, puis, du déclin. Nous reviendrons ultérieurement sur ces notions qui portent la marque d'une certaine philosophie mélancolique de l'histoire datant du <sup>xix</sup>e siècle. Il nous faut cependant nous y référer dès à présent pour justifier le plan de cette première partie, qui ne s'arrêtera pas à la date butoir de la disparition de Süleyman le Magnifique. Si l'espace ottoman est secoué par d'incessantes crises après la disparation de l'« Ombre de Dieu sur terre », il n'est pas pour autant encore le théâtre de discontinuités radicales. La véritable rupture a lieu bien plus tard, au tournant du <sup>xix</sup>e siècle, lorsque l'empire ne peut plus se penser comme « classique », autrement dit le règne d'un *nizâm-ı alem*, « ordre universel », modèle et horizon tout à la fois, se suffisant à lui-même. Le passage de cet imaginaire universel au *nizâm-ı cedid* (« ordre nouveau »), banalement synonyme de l'invention d'un État du type moderne, fût-ce dans un cadre impérial, constitue à notre sens la principale rupture de l'histoire ottomane.

## **DESTIN IMPÉRIAL OU DEVENIR IMPÉRIAL : DE LA PÉRIODE DE FETRET À LA CONQUÊTE DE CONSTANTINOPLE**

L'historiographie ottomane, puis dans une certaine mesure, turque, pense la trajectoire de l'empire dans un cadre téléologique ; la famille d'Osman, issue des Oghuz, confédération tribale d'origine centrasiatique, installée en Anatolie depuis la victoire d'Alparslan le Seldjoukide (1029-1072) contre Byzance à Manzikert (Malazgirt, 1071), serait destinée à réaliser la prophétie de Daniel ou de la Pomme rouge, autrement dit la puissance universelle. La chronologie ottomane suggère cependant une tout autre lecture des faits, qui montre combien, à l'instar des autres beylicats, celui de la famille d'Osman est fragile, à l'avenir incertain. Le premier siècle des conquêtes, déjà évoqué, connaît une rupture brutale en 1402, au

lendemain de la défaite d'Ankara devant Tamerlan (Timur) le Mongol en 1402. L'épisode lui-même est bref : classique, le sort de la bataille se règle en la seule journée du 20 juillet. D'ailleurs, l'invasion mongole est de courte durée puisque Tamerlan se retire rapidement de l'Anatolie et meurt en 1405. Sa virée anatolienne a failli pourtant être fatale aux Ottomans, non pas en tant que puissance militaire, mais en tant qu'entité fédérative d'une population turcomane aux structures sociales encore relativement égalitaires, qui constituait le socle du beylicat et assurait sa cohésion interne. Car le défi de Tamerlan aurait bien pu apporter une nouvelle preuve à l'appui de la théorie d'État d'Abu Zayd Abd al-Rahman ibn Khaldoun (mort en 1406), qui prévoyait la fin de toute dynastie au bout de trois générations seulement. Le pouvoir ottoman résiste à ce choc mais traverse une longue période de crise passée à la postérité sous le nom de *fetret* (« interrègne », par extension, « discorde/chaos »), marquée par une guerre fratricide dont l'enjeu est la reconquête de ce qui reste de pouvoir, et au prix des dissidences internes multiples.

Il nous semble important d'insister d'emblée sur cet épisode avant de revenir à une lecture macro de l'empire entre le <sup>xve</sup> et le <sup>xvii</sup>e siècle. Comme le précise l'historien Cemal Kafadar, la défaite militaire ottomane face à Tamerlan s'explique par « le changement de camp des vassaux musulmans anatoliens, doublé de la défection des commandants *gazi* [soldats victorieux de l'islam] qui ne laissent au sultan Bayezid qu'une petite force de janissaires et de vassaux chrétiens balkaniques<sup>20</sup> ». L'épreuve est de taille pour Bayezid I<sup>er</sup> (r.1389-1402) qui avait depuis longtemps cessé de se concevoir comme le *pîmus inter pares* d'une coalition égalitaire, motivée par une idéologie de conquête ; il était « à ses propres yeux, [déjà] plus qu'un simple chef de *gazi*. Vis-à-vis de ses vassaux chrétiens, il se comportait plus en suzerain qu'en combattant de la foi<sup>21</sup> ». La lutte pour la succession de Bayezid, qui meurt prisonnier de Tamerlan, oppose plusieurs frères, dont Musa et Mehmed Çelebi, pour se solder par le meurtre du premier et l'accession au trône du deuxième en 1413. Du traumatisme provoqué par cette désorganisation de l'État naissent les deux fondamentaux de la pensée politique ottomane : le pouvoir ne peut reposer sur une coalition de forces centrifuges, musulmanes et turcomanes, sans risquer de mettre en péril sa propre autonomie, d'où la nécessité de les intégrer *et* de les combattre simultanément pour assurer la survie de l'État avec elles et, si nécessaire, contre elles. De plus, le pouvoir ne peut se partager de manière égalitaire au sein de la dynastie même, le fratricide constituant le mal nécessaire pour éviter toute crise de succession.

Mehmed II, dit le Conquérant, a dû sans doute méditer l'épisode de *fetret* d'avant sa naissance lorsqu'il a décidé, à la faveur de sa

véritable accession au trône en 1451, de mettre à mort Ahmed Çelebi, son demi-frère âgé de huit mois, puis d'en finir avec le factionnalisme interne en son palais où s'opposent « un “parti de la guerre” dirigé par les seigneurs de guerre *gazi*, et un “parti de la paix” dirigé par les représentants d'une administration centrale » placée sous l'autorité de la famille des Çandarlı, au service de la dynastie depuis 1322. Il élimine « ces deux types de forces dans la politique ottomane<sup>22</sup> », sonnait le glas de tout contre-pouvoir au sein de l'État. Pour prévenir le factionnalisme, et plus généralement toute tentative d'autonomisation au sein de sa bureaucratie, il promeut le système dit de *kulluk* (« servitude/esclavage de la Porte »), hérité des premiers sultans, qui devient sous son règne le principal pilier de l'État. La mise à l'écart des anciennes familles turques, dont les Çandarlı, qu'İdris Küçükömer compare aux shoguns japonais, au profit des *devşirme*, enfants chrétiens recrutés et formés au palais, a pour conséquence de renforcer et fragiliser simultanément l'État. Le palais parvient, en effet, à instaurer la paix intérieure, par la prise de contrôle direct de quelque 20 000 villages et hameaux, pour transformer la terre en principale source de sa puissance. D'un autre côté, cependant, il s'affaiblit en s'interdisant toute gestion basée sur l'équilibre des pouvoirs et se prive dès lors d'une concurrence interne entre idées et projets novateurs<sup>23</sup>. Les effets de cette fragilisation se feront durement ressentir bien après la disparition du « Conquérant » pour donner lieu à une paralysie chronique des circuits décisionnels de l'État.

## UNE PUISSANCE EUROPÉENNE ET MUSULMANE

Mehmed II s'attache à neutraliser le despotat de la Morée, Venise et Raguse, qui préfèrent, dès 1440-1445, se soumettre à son autorité ou entretenir de bonnes relations avec lui, avant d'envisager la conquête de la future Istanbul<sup>24</sup>. Il s'impose donc avant tout en acteur de la « scène européenne ». La conquête de la capitale byzantine constitue-t-elle l'une des conséquences lointaines de la période de *fetret*, des ambitions personnelles du sultan dont rien ne limite plus l'autonomie, ou de la volonté de réaliser la promesse de la chute de l'Empire romain de l'Est, faite par le prophète Muhammad aux musulmans ? Quelle qu'en soit la réponse, la chute de Constantinople clôt effectivement une longue période de l'histoire européenne, mais transforme également l'État ottoman en un empire pleinement européen. La Roumélie, « pays des Romains », devient le cœur de l'Empire<sup>25</sup>, une formidable ironie de l'histoire pour un beylicat turc, mais aussi pour l'Europe. Comme le dit l'historien Mehmet Ali Kılıçbay : « Après l'occupation de cette terre, les Turcs l'ont baptisée *Diyyar-i Rum* (pays des Romains). Si les croisés n'avaient pas nommé ces contrées *Turchia*, aujourd'hui nous aurions été connus comme des

Rom, ou au mieux, comme des Rumi<sup>26</sup>. »

La prise d'Istanbul place en effet les Ottomans *musulmans* parmi les puissances majeures d'une Europe largement fragmentée. Mais la nouvelle entité, tout à la fois distante et en symbiose avec l'Europe chrétienne<sup>27</sup>, se libère en même temps de l'héritage seldjoukide dont elle est pourtant issue, voire, d'une manière générale, de la tradition impériale musulmane. Par le passé, les puissances musulmanes, dont on connaît l'intérêt pour l'espace maritime méditerranéen, avaient noué de nombreux rapports avec l'Europe chrétienne ; la reconquête catholique de l'Espagne n'avait pas fondamentalement changé cette ouverture. Mais la configuration ottomane est inédite en ce sens où l'Égée et l'Adriatique, à savoir deux mers pleinement européennes, deviennent la porte d'accès d'une puissance musulmane à la Méditerranée. Elle est inédite aussi par la présence massive de non-musulmans dans la nouvelle entité, qui en fait d'emblée un État multiconfessionnel. Certes, « au tournant de 1550, les communautés [confessionnelles de l'empire] se trouvaient fusionnées dans un amalgame complexe » inspiré autant de l'Europe que d'un Moyen-Orient largement islamisé pour « façonner une nouvelle société<sup>28</sup> » ; mais à de très nombreux égards, cette nouvelle société, dans laquelle les frontières interconfessionnelles ne disparaissaient pourtant pas, ne pouvait être définie comme « islamique » au même titre que les grands empires musulmans du passé.

Ce n'est que dans un deuxième temps, une fois devenu empire, que le beylicat ottoman se tourne de nouveau vers l'Est et vers le Sud, pour réduire la dernière principauté byzantine de Trébizonde en 1461, puis les autres beylicats turcs, dont certains, comme celui des Karamanlı (Karamanides), localisé dans l'Anatolie centrale et du Sud, lui opposent une résistance autrement plus farouche que Byzance (la prise définitive de cette entité n'a lieu qu'en 1487, sept ans après la mort de Mehmed le Conquérant). Ces nouvelles conquêtes, réalisées sur des terres dominées par des Turcomans sont d'une nature radicalement différente des anciennes guerres opposant les héritiers des Seldjoukides entre eux ; *impériales*, elles reconstituent dans un certain sens l'ancienne unité territoriale byzantine, perdue graduellement après la bataille de Malazgirt de 1071 face aux Seldjoukides d'Alparslan. Dans la foulée de cette réunification, mais cette fois-ci à titre de puissance musulmane, les Ottomans se lancent dans la conquête d'autres capitales d'empire, Damas et Bagdad ; ils s'imposent ainsi comme les héritiers des Omeyyades et des Abbassides, avant de s'emparer du Caire (1517), siège du khalifat mamelouk. Ce « rééquilibrage » expansionniste dans et par le monde arabe montre combien cet Empire *européen* reste musulman au point d'imposer la supériorité du sunnisme sur le chiisme et partant, la sienne propre sur

une autre dynastie, également d'origine turque, les Safavides qui incarnent précisément cette « hérésie ». La Perse d'Ismail Chah (1487-1524) ne menace pas seulement son voisin du Nord en lui opposant une autre légitimité religieuse, mais aussi, en suscitant chez les Turcomans d'Anatolie, laissés-pour-compte de l'empire de « Rome », une attente messianique. Il n'y aura nulle conquête ottomane en terre chiite. La frontière avec la Perse se stabilisera en 1514 au lendemain de la bataille de Çaldıran, durant laquelle l'alliance de Selim avec les émirats kurdes, également menacés par le chiisme, permet aux Ottomans d'emporter une victoire décisive. Désormais la double légitimité des Ottomans, en tant qu'*empire*, qui n'a pas besoin de l'islam pour s'affirmer universel dans le temps et dans l'espace, et en tant que *puissance musulmane*, qui ne dépend pas de son ancrage impérial en Europe pour représenter la *dar al-islam* (« maison de l'islam »), est parfaitement établie.

## LES GÉNÉALOGIES OTTOMANES

Durant les premières décennies du <sup>xx</sup>e siècle, les historiens se sont engagés dans d'âpres querelles scientifiques sur la période de la fondation de l'Empire ottoman, qui, comparée à celles des anciens empires musulmans, paraissait si obscure, si illisible. La principale ligne de clivage a opposé l'école dite de Paul Wittek (1894-1978), mettant l'accent sur la prééminence des *gazi* dans la formation de l'Empire<sup>29</sup>, à celle de Mehmed Fuad Köprülü (1890-1966), qui, sans ignorer l'apport de l'islam (ni d'ailleurs de Byzance), insistait sur l'existence préalable d'une haute culture turque comme socle du nouvel État<sup>30</sup>. Revisitant cette bataille historiographique de nos jours, des historiens comme Cemal Kafadar refusent de s'inscrire dans de tels modèles dichotomiques<sup>31</sup> pour proposer des lectures infiniment plus nuancées et soucieuses des dynamiques et des processus multiples, souvent contradictoires.

La complexité de la période fondatrice de l'empire réside dans le fait qu'elle enracine sa généalogie dans au moins trois traditions, dont la première turcique, remonte au fameux mémoire de prince de Yusuf Hac (Has) Hacib (<sup>xii</sup>e siècle), *Kutadgu Bilig* (« traité du Bonheur/ traité de la Fortune »)<sup>32</sup>, qui codifie le droit coutumier *uigur* et fixe les règles d'un pouvoir à la fois hiérarchique et égalitaire au sein de la famille turcique. Les historiens acceptent quasi unanimement que de nombreux éléments de la culture politique ottomane, comme la sacralisation du pouvoir, l'absence de règles de succession qui érige l'État en un véritable trophée et une mission destinée à celui seul que le « destin » aura choisi, ou encore les *türe* (*töre*, « coutumes »), précisant les conditions d'obéissance au prince en contrepartie de son respect des traditions, viennent bien de ce fonds turcique, toujours

présent, en dépit de ses altérations dans la durée. L'œuvre du temps l'a même transformé en un véritable réservoir d'imaginaire politique dans lequel pouvoirs comme dissidences n'ont jamais manqué de puiser, y compris aux <sup>xix</sup>e et <sup>xx</sup>e siècles. Certes, devenu *impérial*, le pouvoir ottoman s'est empressé d'introduire une frontière entre lui et la turcité, assimilant les *Etrak* (les Turcs), au même titre que les *Urub* (les Arabes) ou les *Ekrad* (les Kurdes), à la *reaya*, à savoir la paysannerie dominée. Ce n'est pas pour autant que les sultans renoncèrent à « la loi de mon père et de mes aïeux » (*atam ve dedem kanunu*)<sup>33</sup>, comme ils le rappelèrent à maintes reprises.

La deuxième tradition est, nous l'avons souligné, impériale, romaine et/ou byzantine. La conquête de Constantinople, ville que Mehmed II choisit pour capitale au détriment des anciens sièges de l'État, Bursa et Edirne, au grand dam des croyants<sup>34</sup>, joue un rôle décisif dans la réappropriation de l'imaginaire de l'éternité impériale. Mehmed II se présentait déjà comme le *kayzer-i iklim-i Rum*, kaiser du pays rom<sup>35</sup>. Son successeur pas si lointain, Süleyman le Magnifique, qui domine 4, 20 % de la population mondiale (21 millions sur 500 millions estimés)<sup>36</sup>, mais déjà une grande partie du monde antique, est plus qu'un simple *kayzer-i Rum*<sup>37</sup>, puisqu'il se contemple dans une grandeur multi-impériale :

[...] moi qui suis l'Empereur des puissants empereurs, le prince des princes, le distributeur des couronnes des Roys qui sont assis sur les trônes du monde, l'ombre de Dieu sur les deux terres, le possesseur de la mer Blanche [Méditerranée] et de la mer Noire, le souverain de l'Asie et de l'Europe, de la Caramanie, de la Grèce, et de tout le pays d'Alexandre le Grand, le maître de Diarbekr, de tout le pays des Curdes, de l'Erdebiyan, de la Perse, de Damas, d'Alep, de l'Égypte, de La Mecque et de Médine, de Jérusalem et, de l'Arabie heureuse et Pétrée, et [tant] d'autres pays conquis par mes glorieux ancêtres [...]<sup>38</sup>.

Il faut sans doute des études comparatives poussées pour savoir dans quelle mesure la réappropriation par des sultans ottomans du titre de *kaiser* de Rome fait débat en Europe. Tout indique cependant qu'il est admis comme légitime par nombre de chrétiens pour qui cette appellation renvoie à la détention effective du pouvoir au cœur de la Deuxième Rome et non pas à une appartenance religieuse. À titre d'exemple, un dignitaire grec d'Anatolie s'adresse ainsi à Mehmed le Conquérant : « Que personne ne doute que tu es l'empereur de Rome, car est l'empereur celui qui détient *de facto* le centre d'Empire et Constantinople est le centre d'Empire romain. Tu n'as pas pris cette ville [de la main] des hommes, mais de Dieu, grâce à ton épée. Par conséquent, tu es l'empereur légitime des Romains et l'empereur des Romains est l'empereur du monde<sup>39</sup>. » Une médaille à son effigie, frappée après sa mort, présente Mehmed comme *Bizantii Imperatoris* et *Ottomanum Turcarum Imperator*, titres qui sont repris pour celles



commémorant Selim Ier et Süleyman le Magnifique<sup>40</sup>. Plus tard, le diplomate vénitien Marcantonio Barbaro (1518-1595) écrit : « Puisque par la permission de Dieu, l'empereur ottoman, au cours de victoires continues, s'est emparé de tant de provinces et a assujetti tant de royaumes, et de ce fait s'est rendu formidable au monde entier, il n'est pas hors de raison de se demander s'il ne peut pas finalement aller jusqu'à une monarchie universelle<sup>41</sup>. »

La troisième généalogie ottomane, enfin, s'ancre dans l'islam : s'imaginer comme kaiser ou s'imposer comme *rumi* revenait dans les faits à vouloir « instaurer l'hégémonie politique ottomane », à partir d'une « orientation religieuse-civilisationnelle rivale », dans et sur l'Europe<sup>42</sup>. Les Ottomans n'entraient pas dans cette compétition avec les puissances européennes en tant que continuateurs des anciens empires musulmans, ni même simplement comme des héritiers des Seldjoukides, mais bien au nom d'un islam de conquête, portant la *dar al-islam* (« maison de l'islam ») au-delà de ses frontières traditionnelles. Même si de nombreuses zones de doute et d'incertitude demeurent, les historiens, y compris ceux qui sont les plus proches de la première généalogie qui fixe aux Turcs une mission d'« ordre universel » (*cihan hakimiyeti mefkûresi*), s'accordent pour reconnaître le rôle de l'esprit de la « guerre sacrée victorieuse » (*gaza*) dans la « colonisation » ottomane. Cette expansion musulmane ne se réalise cependant pas par l'intermédiaire des acteurs religieux qu'on peut qualifier d'orthodoxes, appartenant à un establishment étatique<sup>43</sup>, mais plutôt par des derviches, des *ahi* (membres de fratries, et parfois de guildes), ou des volontaires ou mercenaires se définissant comme *gazi*. Sans eux, le beylicat ottoman n'aurait jamais pu trouver les ressources, militaires mais aussi « spirituelles », nécessaires pour s'étendre au-delà d'un espace turcique délimité. Le récit de l'époque de la fondation (qui lui est cependant postérieur) évoque fréquemment la force émotionnelle que procure l'esprit de *gaza*, Orhan (r.1326-1360), fils du fondateur Osman, étant lui-même représenté comme un combattant de la guerre sainte<sup>44</sup>. L'un de ses descendants, Murad Ier, poignardé à mort sur le désormais trop fameux Champ-des-Merles au Kosovo par un officier serbe (1389), est même considéré comme un *chehid*, autrement dit un martyr ayant donné sa vie en témoignage de l'unicité de Dieu et la prophétie de Muhammed<sup>45</sup>. L'argument religieux continue à être utilisé encore massivement dans les années 1520, à savoir près de sept décennies après la chute de Constantinople, lors des campagnes des Balkans et la conquête de Rhodes<sup>46</sup>. Certes, avec le temps, l'appel à la guerre sainte résonne moins et les sultans ottomans se considèrent comme des souverains avant d'être des *gazi* <sup>47</sup>. Mais même au moment de son expansion maximale, l'empire ne peut se concevoir autre que musulman, en tout

cas dans ses propres dispositifs symboliques. Ainsi, « il apparaît que les sultans éprouvèrent le besoin de conserver constamment le Saint Manteau auprès d’eux, puisqu’ils prenaient le soin de l’emporter avec eux lors de leurs déplacements à Andrinople<sup>48</sup> ».

## LES DYNAMIQUES D’EXPANSION ET LE VIRAGE DOCTRINAIRE SUNNITE

On ne peut cependant définir le pouvoir ottoman de l’époque de la fondation comme une théocratie ou un simple césaro-papisme, non seulement parce que la dynastie, en partie grâce à son ancrage dans ses *türe* (« coutumes/traditions ») occupe une place prééminente dans les structures de pouvoir, mais aussi parce que le dynamisme des origines interdit la fixation des dogmes, des pratiques, voire d’un establishment religieux. L’esprit de *gaza*, bien distinct de la doctrine de *jihad* telle que codifiée par les légistes musulmans entre le <sup>x</sup>e et le <sup>xiii</sup>e siècle<sup>49</sup>, permet de vastes conquêtes à la faveur desquelles se constituent de nouvelles communautés aux aspirations souvent égalitaires. Le terme *gazi* lui-même « apparaît comme la manifestation d’un phénomène social toujours ambigu, à savoir un mode masculin d’organisation quasi corporatif de l’histoire islamique médiévale. Comme les *ayyarun* (litt. « scélérats/vauriens »), un terme utilisé par certains auteurs musulmans médiévaux pour désigner les *gaziyan* [pl. de *gazi*], les *gazi* représentaient, du point de vue de l’État, de potentiels fauteurs de trouble. L’État tentait, avec un succès tout relatif, de canaliser l’énergie de ces forces sociales vers d’autres cibles que l’ordre [politique] existant<sup>50</sup> ».

La dynamique de l’expansion mobilise d’ailleurs aussi les non-musulmans, notamment une paysannerie chrétienne qui voit ses conditions matérielles améliorées, du moins dans un premier temps. À titre d’exemple, le *kanunname* (« recueils de lois ») de Mehmed le Conquérant réduit la corvée au profit du seigneur local à trois jours par an au lieu de deux par semaine comme cela était stipulé dans la loi du roi serbe Stephan Dusan (mi-<sup>xiv</sup>e siècle)<sup>51</sup>. Tout indique que les convertis jouent également un rôle important dans les *gaza*, et les alliances matrimoniales, qui prennent parfois une dimension multiconfessionnelle, sont répandues. Pour se limiter à la dynastie même « l’une des femmes d’Osman était la fille du cheikh, riche et respecté, d’une communauté de derviches alors que l’un de ses fils était marié à la fille d’un *tekmur* [“prince chrétien”]. Le chef du village chrétien situé à proximité de la base d’Osman avait été l’un de ses éclaireurs lors de ses premières expéditions<sup>52</sup> ». Plus impressionnant encore, des soldats vassaux chrétiens entrent dans les rangs de l’armée ottomane sans changer de religion, pour participer aux batailles

menées contre les autres *beylik* turcs, ce qui, selon Roland C. Jennings, « viole pratiquement toutes les règles standards de la guerre sainte, qui jugent répréhensible l'usage de soldats chrétiens contre les musulmans<sup>53</sup> ».

Il est vrai que, rompant avec ces pratiques pour le moins « libérales », l'empire prend plus tard un « virage doctrinaire » orthodoxe-sunnite, mais graduellement et sans préfigurer un pouvoir théocratique. Tout au plus, comme le suggère Niyazi Berkes, il permet l'institutionnalisation de la *sharia* en « fiction légale<sup>54</sup> », laquelle n'est certes pas neutre, puisqu'elle peut à tout moment être réactivée comme une variable de réajustement des pratiques administratives et politiques ; mais on sait qu'en réalité elle est constamment contournée.

On observe les premiers signes d'une institutionnalisation de l'islam comme religion d'État avec la fondation d'une *medrese* à İznik (Nicée) par Orhan en 1331<sup>55</sup>, mais il revient à Mehmed le Conquérant, qui n'offre pourtant pas un profil particulièrement pieux, de franchir définitivement le pas. Tenant en haute estime son maître Cheikh Muhammed Şemseddin Bin Hamza, dit Akşemseddin (1389/90-1459), il fonde sa *medrese* impériale à Istanbul et crée le *Şeyhülislamlık* (instance suprême de l'islam sunnite) dans le but de marginaliser les courants qui avaient porté la *dawa* religieuse (litt. « appel/invitation à embrasser l'islam ») au moment de la fondation de l'empire. De quel modèle le Conquérant dispose-t-il pour construire une religion d'État ? Selon l'historien Ahmet Yaşar Ocak, il a « réorganisé le *Şeyhülislamlık* sur un modèle analogue à celui du patriarcat sous Byzance », autorisant ainsi la monopolisation de l'autorité politique et de l'autorité religieuse. Cette « transformation des ulémas en une composante de l'État [...] dans des proportions inédites » dans l'histoire musulmane<sup>56</sup>, revenait en effet à créer un corps religieux d'État. Le « moment Fatih » (« le Conquérant ») constitue à ce titre un tournant dans l'histoire religieuse ottomane puisque les *ulema* sont désormais chargés de la production du savoir religieux et par conséquent de la fixation des normes. Non seulement ils décident ce qui est licite et ce qui ne l'est pas dans le domaine de la foi, mais ils administrent aussi directement la justice, exercent un contrôle au plus près de l'espace municipal et commercial dont ils fixent les règles et, en théorie du moins, ratifient toute décision politique prise par le sultan ou les autres dignitaires de l'État. Ils sont les gardiens d'un temple érigé à la gloire de l'orthodoxie et de l'orthopraxie. Les successeurs de Mehmed le Conquérant vont d'ailleurs s'attacher à perfectionner cet islam officiel qui, s'il continue à intervenir dans la dynamique de conquête, le fait désormais en tant que composante de l'État, oublieux de l'esprit de *gaza* des combattants volontaires passés.

Dorénavant, c'est l'État qui mène des guerres au nom de l'islam, et non pas l'« islam » qui se fait guerrier pour forger un État. Les « guerres du Sud » qui opposent les Ottomans aux Safavides chiites et permettent, par ricochet, la conquête du titre de khalife, sont à ce titre tout à fait significatives. Après avoir contenu le chiisme dans les territoires sous domination safavide et unifié le cœur du monde arabe sous sa bannière, l'empire n'a plus besoin d'une *dawa*, fût-ce celle de son administration religieuse ; il est empire, qualité qui se suffit (et lui suffit) pour faire la guerre. D'ailleurs, dans son islamité même, il reste avant tout « ottoman » comme l'atteste la gestion de la ville d'Alep entre les <sup>xvi</sup>e et <sup>xvii</sup>e siècles. Durant ces deux siècles, il intervient d'une manière constante dans l'espace urbain aleppin pour éradiquer les traces du passé, remplacées par de nouvelles constructions ou d'opérations d'« ottomanisation » par le biais de restaurations musclées. Analysant le cas spécifique de cette ville, Heghnar Zeitlian Watenpaugh précise que les complexes architecturaux, reflets de « la version ottomane de la vie islamique » changent le paysage des villes conquises, considérées comme « nœuds de la gouvernance ottomane dans les provinces, canaux de la dissémination du pouvoir et de l'influence culturelle d'Istanbul »<sup>57</sup>.

## L'INGÉNIERIE IMPÉRIALE ET LA SACRALISATION DU SULTAN

Nous avons vu que la bataille d'Ankara de 1402 aurait pu signifier une épreuve khaldounienne pour le pouvoir ottoman et en marquer la fin. Fort de ses observations sur le monde arabe et son expérience en tant que conseiller de plusieurs princes, ibn Khaldoun, qui mourrait quelques années après cette bataille, en concluait que la durée d'une dynastie n'excédait généralement pas trois générations. Cependant, comme le précise l'historien Albert Hourani, l'Empire ottoman contredisait cette prédiction parce qu'il était « une création neuve et inédite » dans le monde musulman ; pourtant, « dans un sens, il marquait aussi le point culminant toute l'histoire des sociétés politiques musulmanes. Les Turcs ottomans peuvent être considérés comme les Romains du monde musulman »<sup>58</sup>.

L'une des raisons de la longévité ottomane, une exception dans le monde musulman qui ne cesse d'intriguer les historiens, réside dans la mise en place d'une nouvelle ingénierie politique, administrative et un nouvel imaginaire dynastique, rapidement accompagnée d'une révolution bureaucratique plutôt risquée. En effet, la transformation de « la maison d'Osman en une dynastie commandant un réseau de contrôle administratif, a provoqué un clivage entre le pouvoir central et les beys subordonnés » sur lesquels l'État s'appuyait<sup>59</sup>. Nous verrons

que cette scission a effectivement entraîné des contestations de la part de cette quasi-aristocratie ainsi marginalisée ; mais elle a aussi pavé la voie pour un État largement impersonnel, s'appuyant essentiellement sur une bureaucratie militaire et civile. La mise en place des structures bureaucratiques n'explique d'ailleurs pas, à elle seule, la longévité ottomane. Bien avant l'épisode de 1402, le pouvoir ottoman mise en effet sur la diffusion d'une « culture urbaine<sup>60</sup> » à travers son territoire pour tenter de s'immuniser face à des dynamiques rurales encore très marquées par des solidarités tribales. À coup sûr, celles-ci demeurent actives en Anatolie et se transplantent partiellement en Roumélie, mais elles sont souvent débordées par d'autres logiques, le mercenariat rémunéré ou le recours aux volontaires. Les fameux *akıncı* (« cavaleries légères »), recrutés également au sein des *beylik* voisins avec certains desquels les Ottomans entretiennent des rapports conflictuels<sup>61</sup>, jouent un rôle bien plus important dans leur expansion territoriale que les tribus.

L'État ottoman en construction est d'abord synonyme d'une certaine uniformisation de l'espace urbain par l'architecture religieuse et/ou profane et par les *medrese*. Si les Ottomans sont partiellement héritiers des modèles seldjoukide ou des beylicats en la matière, leur véritable innovation consiste à transposer ce mode d'urbanité dans des contrées périphériques de plus en plus lointaines (*uç*), qui sont non seulement militarisées, mais également colonisées pour devenir de véritables microcosmes ottomans<sup>62</sup>, à l'instar de Plovdiv, Sofia, Babadağ, Vidin, Skopje, Seres, Triccala et Argyrocastron (Argyrokastró). Cette « transposition » d'un modèle urbain complète l'homogénéisation du tissu rural dans les territoires conquis, dont Halil İnalcık souligne l'importance : « la colonisation dense des villages par des paysans Turcs suit le même modèle que l'expansion turque en Anatolie, avec des hospices pionniers des derviches (*zaviye*) et la sédentarisation des groupes nomades *yörük*<sup>63</sup> ». Cette « universalisation », signe manifeste de toute construction impériale, ne crée pas seulement les conditions d'une unité administrative, juridique, culturelle et sans doute déjà linguistique ; elle permet également de protéger le « centre » par l'adjonction de « périphéries » qui constituent sa projection dans l'espace. On assiste ainsi à une double colonisation, par la population, et par le mode de vie, qui intègre les non-musulmans au prix de leur soumission à de nouvelles manières d'être. L'administration centrale est d'ailleurs constamment réformée pour s'adapter aux besoins sécuritaires, mais aussi politiques et juridiques afin de mieux intégrer l'élite.

L'historien Ömer Lütfi Barkan précise à ce propos que « les premiers *padışah* ottomans ont accordé des propriétés avec de larges prérogatives aux grands chefs militaires et aux classes qui les ont

aïdés, comme les *ahis* et les derviches, dont la présence était [par ailleurs] nécessaire pour organiser l'Empire et le consolider à partir de bases spirituelles fortes ». Soulignant que « le territoire d'Osman Bey, fondateur de l'État, lui avait été octroyé comme fief par le souverain seldjoukide Ala ud-Din [Alaeddin Keykubat III, mort en 1303] » il continue : « influencés par ce genre de considérations féodales, les Ottomans ont, à leur tour, accordé des propriétés dotées de vastes pouvoirs aux commandants qui ont réalisé la conquête de la Roumélie et les ont traités, dans un premier temps, comme leurs sujets et alliés<sup>64</sup> ».

Il importe cependant de souligner, avec Barkan, que ce modèle a pu effectivement fonctionner un certain temps dans les Balkans, autrement dit dans un espace où les Turcs disposaient d'une assise encore fragile, mais pouvaient ouvrir une « page blanche » et oser de nouvelles expériences. En revanche il était difficile de le transplanter en Anatolie<sup>65</sup>, une terre déjà largement dominée par les beylicats turcs où des *habitus* politiques, juridiques et administratifs pluriséculaires avaient fragmenté le territoire, interdisant tout envoi de clients-alliés comme des proconsuls. Nous y reviendrons : cette différence entre les deux espaces impériaux explique aussi pourquoi, après un <sup>xv</sup>e siècle calamiteux, où une partie des Balkans est à feu et à sang, l'Anatolie devient à son tour le lieu par excellence de la dissidence armée contre un empire qui tente d'éteindre sa politique centralisatrice au siècle suivant.

Enfin, en décalage chronologique mais en complémentarité politique avec le constat qui précède, on assiste à un élargissement continu de l'autonomie du sultan, qui s'affirme pleinement avec la mise à mort du grand vizir Çandarlı Halil Pacha par Mehmed le Conquérant (1453). Ce meurtre politique fragilise durablement la position des grands commis de l'État, à commencer par le premier d'entre eux, dont la survie est souvent limitée par l'épée de Damoclès. Après avoir fondé l'État avec les beys turcomans, la maison d'Osman le consolide en les privant de leurs privilèges pour les écarter du pouvoir. La fin de Çandarlı sonne le glas de la domination des Turcs au cœur de l'État : Mehmed II nomme Zaganos Pacha, d'origine balkanique, qui n'est « pas musulman et turc » de naissance<sup>66</sup>, à la succession de son grand vizir exécuté. Il en ira de même des successeurs de Zaganos, tous « sortis du sérail » au sens propre du terme. Désormais, le palais s'impose à la fois comme le cœur du système et le principal lieu de sa reproduction. L'*Enderun*, en contraste avec son étymologie qui désigne les appartements privés du sultan, devient un espace à l'intersection entre la partie intime et l'espace « ouvert » au palais, pour s'affirmer comme l'école de formation des grands commis de l'État ; 60 *vezir-i azam*, 3 *şeyhulislam*, 23 *kapıdan-u*

*derya* (« grands amiraux ») seront formés dans cette « école » si particulière<sup>67</sup>.

## TUER LE FRÈRE POUR SACRER L'ÉTAT

La facilité par laquelle on passe de la domination des Turcs à celle des convertis, qui ne sont bien entendu pas des esclaves ordinaires du palais mais ses serviteurs de marque, ses bureaucrates et son glaive, s'explique également par le processus de sacralisation de l'État, et plus particulièrement de la personne du sultan à un degré inédit dans l'histoire musulmane. Certes, les Ottomans s'inscrivent dans une tradition politique et juridique islamique déjà bien établie, qui avait renoncé à doter le pouvoir d'une essence spirituelle pour lui accorder une large autonomie afin de prévenir la discorde. La doctrine de l'État de l'islam sunnite exigeait simplement du prince d'assurer que la société vive en conformité avec les principes de la religion. La pensée ottomane est allée bien plus loin que cette simple « immunisation » du pouvoir. Tursun Beg, chroniqueur du règne de Bayezid II (r.1481-1512), résumait la vision ottomane du pouvoir par l'adage suivant : « à chaque période Dieu accorde un grand *padîşah*<sup>68</sup> ». Comme le soulignent Nicolas Vatin et Gilles Veinstein : « ce vaste Empire n'est pas de ces États dont les fondements nationaux, ou du moins historico-géographiques assurent la pérennité au-delà des dynasties qui se succèdent à leur tête [...] L'État est indissociable de la dynastie qui le constitue<sup>69</sup> ». Chaque décès, mais aussi chaque succession dont les règles ne sont pas fixées, conformément à une tradition qu'İnalcık qualifie de turcique<sup>70</sup>, créent inévitablement une rupture dans la « continuité de l'État<sup>71</sup> ». Quoi de plus naturel, dès lors, que chaque sultan, dont le règne émane d'un dessein divin, inaugure son ère par un acte symbolique de rupture ? Le modèle théorique (qui, comme toujours dans l'histoire ottomane, souffre de nombreuses exceptions), exige qu'il fasse procéder à un nouvel arpentage général et reconfirme les actes de son prédécesseur, ainsi que les titres qu'il avait accordés, devenus « légalement nuls et non avenue » avec sa disparition<sup>72</sup>.

La loi du fratricide qui certifie symboliquement la sacralité de la dynastie pour mieux permettre au sultan de se placer au-dessus d'elle, est, à ce titre, significative. Nul n'a le droit de faire couler le sang d'un membre de la dynastie Osman, qui est sacré ; pourtant, dans un recueil de lois généralement attribué à Mehmed II, on lit que « comme la plupart des ulémas le confirment, il est licite que celui de mes enfants à qui incombera la faveur d'avoir le sultanat, tue ses frères pour le *nizam-ı alem* ("ordre universel")<sup>73</sup> ». L'historien Ahmet Mumcu montre pourtant combien il est difficile de légitimer ce dispositif juridique par une quelconque doctrine islamique, puisqu'il



s'agit de la mise à mort de personnes explicitement reconnues comme innocentes<sup>74</sup>, exécutées pour le simple fait d'exister. Ce modèle qui n'est pas islamique, est cependant légitimé par une conception « céleste » du sultanat, puisque le « droit à la souveraineté sur une communauté musulmane est garanti directement par Dieu et la conquête concrète de la souveraineté est synonyme, en réalité, d'une désignation divine<sup>75</sup> ». Dès lors, cette pratique relève d'un registre cosmique supérieur qui annule la lettre de la loi révélée pour mieux en respecter l'esprit. La victoire d'un membre de la dynastie sur ses frères dans la lutte pour le trône semble d'ailleurs être exigée par la population elle-même comme un signe envoyé par Dieu. Avant même Mehmed le Conquérant, les habitants d'Andrinople disent aux deux frères, Mehmed et Musa Çelebi : « Nous ne vous remettons pas la ville, ni la forteresse. Conformément à la volonté de Dieu bien-aimé, vous vous affronterez, l'un et l'autre, et celui de vous qui recevra la puissance (*devlet* [État]) recevra du même coup la forteresse<sup>76</sup>. »

Dans quelle mesure faut-il parler de cette pratique ? Pas trop pour ne pas céder à un récit macabre, mais assez tout de même pour rendre compte du malaise qu'elle engendre, surtout quand elle prend des proportions démesurées. Écoutons le chroniqueur Saloniki évoquer la mise à mort des dix-neuf frères de Mehmed III (r.1595-1603) : « On avait précédemment préparé des cercueils de cyprès pour les dix-neuf *chehzade* et quand tous les matériaux nécessaires à leurs funérailles furent disponibles et prêts, des individus n'ayant pas plus de religion que de langue (*dilsiz ve dinsiz* ["bourreaux muets" auxquels cette besogne est confiée]) les attaquèrent sans écouter leurs appels et leurs lamentations et firent leur affaire [...] les yeux en pleurs et la langue en feu, on emporta les corps et on les enterra de façon ordonnée aux pieds de leur père. » Un autre chroniqueur, Hasanzade, qualifie de « martyrs » ces frères morts innocents<sup>77</sup>. Mais pour le sultan, il s'agit d'emblée de se légitimer par l'exercice du droit au meurtre, qui assure son autorité, et de surmonter ainsi une fois pour toutes le dilemme shakespearien du pouvoir puisque ce crime fondateur est considéré comme consubstantiel avec sa souveraineté illimitée.

## LA « MISE À MORT POLITIQUE » COMME PRINCIPE DE GOUVERNEMENT

Les membres de la dynastie ne sont cependant pas les seuls concernés par l'exécution, ou plus exactement, le *siyaseten katl*, « mise à mort pour des raisons politiques » ou pour raison d'État. Tout grand commis de l'État considère la peine capitale comme la fin plausible de sa carrière. À titre d'exemple, l'amiral Piri Reis (Piri ibn Hacı Mehmed [1465 ?-1554]), auteur d'une cartographie sophistiquée, une des



gloires de l'empire pour l'historiographie nationaliste, est mis à mort sur décision de Süleyman le Législateur ; embarrassés, certains de ses biographes du <sup>xx</sup>e siècle, dont Afet Inan, se contentent de donner sa date de décès sans s'attarder sur les circonstances<sup>78</sup>. Ahmet Mumcu nous rappelle que le principe de la « mise à mort politique », appliqué exceptionnellement par le prophète de l'islam pour disparaître sous les quatre premiers khalifes, a été par la suite réinstauré par les souverains musulmans car il représentait à leurs yeux l'unique moyen de contourner la protection obsessionnelle de l'individu prônée par la *sharia*, sans se mettre hors la loi en tant que prince. Toujours selon Mumcu, la tradition turco-mongole reconnaît également au souverain le droit de vie et de mort même si Nizamulmulk (Nizam al-Mulk al Tusi [1018-1092]), homme d'État seldjoukide et auteur d'un important miroir des princes, recommande de ne pas l'exercer.

Les Ottomans outrepassent la tradition pour banaliser la pratique de la mise à mort politique, la codifier et surtout la faire certifier « conforme à la *sharia* ». L'argument avancé pour légitimer le meurtre d'un dignitaire change peu selon les cas : sa vie « constitue une menace pour l'État » ; compte tenu du degré de sacralisation de l'État, l'accusation coupe court à toute discussion juridique sur le bien-fondé de l'acte. En règle générale, les *ulema* ratifient cette décision hautement politique par le recours à la notion de *siyasa adila*, la mise à mort juste ou servant la justice, opposée à *siyasa zalima*, la mise à mort tyrannique<sup>79</sup>. L'exécution politique est légitimée soit par une trahison ou une incompétence grave avérées dont le dignitaire incriminé s'est rendu coupable, soit par un calcul de risques et probabilités, de voir la victime s'engager dans un complot. La raison d'État n'explique cependant pas la fréquence des exécutions. L'expression meurtrière de la colère du sultan fait partie de l'exercice du pouvoir ; arbitraire, elle est inséparable de sa fonction, tout comme son droit d'octroyer des distinctions et grâces.

## LE SULTAN ET SON GRAND VIZIR

À quoi sert un grand vizir dans l'Empire ottoman ? Lütü Pacha, grand vizir sous Süleyman le Magnifique entre 1539 et 1541, explique dans son fameux *Asafname* qu'il a pour fonction de partager la sphère du pouvoir avec le sultan : « il doit s'adresser au sultan sans hésiter, sur des affaires concernant aussi bien la religion que l'État et ne doit pas être retenu dans sa parole par la peur d'être démis de ses fonctions<sup>80</sup> ». Il est, en somme, le défenseur des intérêts supérieurs de l'État, mais aussi du droit, dans l'intérêt du sultan, ou contre lui, si nécessaire. La contrepartie de cette obligation est cependant l'absence totale de protection, surtout lorsque la vérité qui sort de sa bouche froisse trop la susceptibilité du souverain. Un exemple parmi d'autres,

datant de 1517, met en scène le sultan ottoman devenu khalife et son grand vizir Devşirme Yunus Pacha, en poste seulement depuis quelques mois : « De retour de l'Égypte, alors qu'il converse avec le sultan Selim [Ier], le grand vizir, déçu d'avoir perdu le *beylerbeylik* de l'Égypte, lui dit : "Nous avons déployé tant d'efforts pour conquérir l'Égypte, pour finalement la laisser à un Tcherkesse. Nos efforts ont été vains"<sup>81</sup>. » Arrêtant le cortège, le sultan le fait exécuter sur-le-champ. Cette mise à mort, que ne justifient aucune raison d'État, aucun complot avéré, met en lumière l'étrange dialectique des esclaves du palais et leurs maîtres. Le grand vizir est en effet bien moins protégé que les plus démunis de la société. Comme le précise Mumcu, la *reaya* ne dispose d'aucun des privilèges de la « classe militaire », mais n'est pas pour autant l'« esclave » du sultan ; à ce titre elle est plus en sécurité que ladite « classe »<sup>82</sup>, dont font partie le grand vizir et d'autres commis de l'État, qu'ils portent ou non des armes.

La fragilité du grand vizir vis-à-vis du sultan, sur laquelle nous reviendrons, montre la faiblesse des mécanismes de contrôle et d'équilibre reconnus dans le système ottoman. Néanmoins, même si l'arbitraire du sultan est bien réel (et parfois étendu à d'autres commis de l'État, dans la capitale ou dans les provinces), le pouvoir ottoman comprend quelques leviers de régulation et de contrôle internes dont l'existence est reconnue tacitement par l'establishment. Précisons, en effet, avec le sociologue Şerif Mardin<sup>83</sup>, que le « centre » ottoman n'est pas territorial, mais composé de la classe dite militaire dans sa totalité. L'État est un ensemble totalisant, qui pourtant résiste, par l'existence même de cette « classe », à toute analyse en termes de « bloc unitaire ». Certes, le sultan-empereur qui l'incarne est sacralisé, ne serait-ce que par la distance qu'il introduit entre lui et ses administrés, sans même parler de ses *reaya*. Mais sa survie dépend de sa capacité à instaurer et gérer un système conflictuel et complexe, dont il est le maître, avant tout, en tant qu'arbitre. Cette fonction suprême n'est cependant pas à toute épreuve : surtout aux moments de crise, l'élite du palais se divise, se recompose, s'affronte, en fonction des intérêts, mais aussi de jeux clientélistes multiples, à l'instar des conflits opposant les dignitaires au sommet dans les années 1640<sup>84</sup>. Or un sultan incapable d'arbitrer ces conflits systémiques perd toute autonomie d'action et risque d'être défaussé de sa carte maîtresse qui est la « mise à mort politique » de ses bureaucrates.

Une analyse comparée dans la durée de la gestion de ces crises reste encore à faire. Une évidence s'impose cependant : ici comme ailleurs, le pouvoir ne peut assurer sa pérennité sans préserver un modèle institutionnel codifié et par conséquent quelque peu rigide, tout en introduisant dans le jeu politique une certaine souplesse

opérationnelle. De même, son existence dépend de sa capacité à méditer ses crises, confronter son « état » présent à son modèle théorique, s'expliquer l'écart entre les deux et tenter d'y remédier. Ainsi, il n'est pas rare de voir se constituer dans la capitale des *meclis-i meşveret* (« réunions /assemblées consultatives » *ad hoc*)<sup>85</sup>, convoquées par le sultan ou, le cas échéant... contre lui. À titre d'exemple, la destitution du sultan İbrahim en 1648 est décidée lors d'une réunion des dignitaires au palais, constitués en assemblée de leur propre chef (la mère d'İbrahim, la fameuse Kösem Sultan [1590-1651], qui tenait de fait les rênes du pouvoir, est éliminée également sur décision des dignitaires). L'objectif de ces réunions est « de bien réfléchir à notre situation et aux mesures [à prendre] (*halimizi ve vaktimizi ve tedarikimizi iyice fikir etmek*) » et trouver des solutions consensuelles à la crise, car, « la dissension n'est pas licite (*cumhura muhalefet haiz değildir*) »<sup>86</sup>. Quelle qu'en soit la forme, le recours à la *meşveret* (« assemblée/consultation »), qui existe dans l'islam comme principe théorique (et plus rarement pratique), peut en effet déboucher sur la constitution d'une coalition contre le sultan lors des crises aiguës mettant en cause la survie de l'État. Le sultan étant le garant institutionnel du système autant que son « maître », son absence ou sa fragilité physique, politique ou mentale créent un vide, que les dignitaires ne peuvent ni tolérer ni combler par leur propre autorité, comme le montre l'exemple de Mustafa Ier qu'analysent Nicolas Vatin et Gilles Veinstein. Selon un chroniqueur qu'ils citent « il était d'une clarté évidente pareille à celle du soleil à l'heure de midi, qu'il n'avait absolument pas les moyens de jouir (du pouvoir) ». Il a été, comme le sultan «

İbrahim le Fou » après lui (1648), destitué à l'initiative des hauts dignitaires de l'État<sup>87</sup>.

Le grand vizir est donc le premier de ces dignitaires, assurant, en dépit des crises majeures, l'impressionnante pérennité des institutions du début du <sup>xv</sup>e à la fin du <sup>xviii</sup>e siècle, au prix parfois de révolutions de palais. Il est tout à la fois le pilier de l'ordre que le sultan érige sur terre, son complice, son otage, sa soupape et son bouc émissaire. Le *kanunname* de Mehmed le Conquérant, qui réserve aussi une autonomie relative au *defterdar* (« ministre chargé des registres financiers / trésorier »), l'autre homme important du pouvoir, ne laisse pas de doute quant à ses prérogatives : « Le *vizir-i azam* est le chef des vizirs et de l'*ümera* ["détenteurs des charges administratives"] ». Il est le plus grand de tous. Assis ou debout, il est devant tous les autres et est plus gradé de tous<sup>88</sup>. » Par cette règle, ne souffrant de nulle ambiguïté, « Mehmed II, qui ne laisse subsister aucune force susceptible de la menacer, accroît la puissance de *vizir-i azam* en faisant de lui la seule autorité [opérationnelle] de l'État ; mais en réduisant à néant son rôle

face au *hükümdar* [“sultan”], il facilite le centralisme et l’absolutisme dans l’administration de l’État<sup>89</sup> ».

Comme nous l’avons vu à travers l’exemple de Yunus Pacha, le grand vizir, élément central de l’État, est, en effet, aussi l’homme le plus fragile du système ottoman. Le sort d’İbrahim Pacha illustre également sa précarité : ce grand vizir, qui a gagné la confiance de Süleyman le Magnifique au point de devenir son gendre et « régner » de 1523 à 1536, est sacrifié pour apaiser la colère des janissaires qui « renversent leur chaudron » en signe de protestation. Mais l’envoi à un grand vizir du sinistre manteau noir, signe d’arrêt de mort<sup>90</sup>, ne résulte pas seulement des caprices du sultan ou de la colère des janissaires en révolte. Sans chercher une logique structurelle, on peut évoquer les effets systémiques de l’ordre impérial. Par cette mesure de « réajustement », le souverain écarte le risque de l’émergence d’un contre-pouvoir, assure une circulation interne des élites par la promotion d’un nouveau réseau, et... confisque les richesses souvent énormes que le grand vizir exécuté a amassées grâce à sa position au sommet de l’État.

## LE POUVOIR DE L’ARGENT

Il importe, à ce propos, d’ouvrir une parenthèse sur le rapport entre le pouvoir et l’argent dans l’Empire ottoman, tant il est déterminant pour dresser le portrait des dignitaires de l’État, à commencer par le premier d’entre eux. La mise à mort d’un dignitaire dans le simple but de confisquer ses biens fait partie du fonctionnement « banalisé » du pouvoir, même si ce motif non juridique reste souvent inavouable. Tout dignitaire intéresse le sultan comme un trésor en puissance. Nous donnerons plus loin quelques exemples de ces fortunes colossales constituées tout au long d’une carrière, parfois confisquées, en même temps que la vie, en quelques petites minutes. La donne économique est en effet centrale dans la nomination, mais potentiellement aussi l’élimination, d’un haut bureaucrate, qu’il s’agisse du grand vizir, du trésorier, des gouverneurs de provinces, du grand amiral, ou encore des *ulema*, ces derniers étant les seuls à être (quasi) assurés de ne pas perdre la vie en même temps que la bourse.

Il n’y a pas de doute que l’empire ne manque pas d’hommes compétents à tous les niveaux et aurait pu se contenter d’une circulation des élites sur le simple critère de la méritocratie. Pourtant, peu à peu, le pouvoir tend à se reproduire à partir d’un jeu de cooptation basé sur le versement des pots-de-vin ; selon Ahmet Mumcu, cette pratique se généralise, se codifie même, sous Süleyman le Magnifique, dont le règne passe pourtant pour l’exemple de la perfection<sup>91</sup>. Aucun poste ou presque ne peut s’obtenir sans le

payement préalable d'une fortune, qui *in fine*, alimente le trésor interne du palais, mais aussi de l'État. « Chaque dignitaire, y compris les gouverneurs, les vizirs et les patriarches des communautés chrétiennes devait offrir un *pişkeş*, ou *peşkeş* ["présent/offrande"] au sultan, dont la somme était fixée par un règlement<sup>92</sup>. » Personne, à la quasi-exception des dignitaires chrétiens et des *ulema*, ne peut écarter la possibilité d'une mise à mort politique et de la confiscation de ses biens ; pourtant, toute fortune dépensée en *pişkeş* ou en *rüşvet* (pot-de-vin), prend le sens d'un investissement sur l'avenir tant les possibilités de la faire fructifier pendant la détention effective d'un poste sont réelles. Le siècle suivant sera encore plus dramatique de ce point de vue puisqu'on assistera à un blocage dans le jeu de circulation des élites et de cooptation. Selon Metin Kunt, « comme il y avait plus de pachas en compétition directe pour un nombre limité de postes au <sup>XVII</sup>e siècle, chaque pacha devait, avant une nouvelle nomination, rester sur ses terres pendant une plus longue période. Toutefois, un pacha démis de ses fonctions devait disposer des moyens [matériels] d'entretenir une "excellente porte", seule condition pour lui d'espérer accéder à nouveau à un poste. De plus, alors que par le passé les *ümera* ottomans pouvaient, grâce à leurs parts de butin amassées lors des guerres, accroître leurs revenus, il était désormais difficile de rafler de nouveaux butins au <sup>XVII</sup>e siècle ». Prolongeant une réflexion déjà engagée par Michael Allan Cook, Kunt ajoute qu'il devenait désormais impossible de distinguer le bandit du bureaucrate chargé de mission par le sultan, tant les deux se livraient au même type de prédation sur la population afin d'accumuler des richesses, augmentant ainsi leurs chances de retourner dans le jeu de la cooptation<sup>93</sup>. Conséquence de cette évolution, le mot *kapu* (« seuil/porte »), cessa de signifier exclusivement le palais, tout fonctionnaire se devant d'entretenir une maisonnée pour montrer sa puissance et sa proximité avec Istanbul<sup>94</sup>.

## L'ÉLITE DIRIGEANTE OU LA « CLASSE MILITAIRE »

Si le *vezir-i azam* est la principale autorité à Istanbul, et par conséquent dans l'empire, à l'échelle provinciale l'État est présent par le biais des *beylerbeyi* et les *sancakbeyi*, termes qui s'apparenteraient aux gouverneurs et sous-gouverneurs. Initialement nommés uniquement pour la Roumélie et l'Anatolie, les *beylerbeyi*, dont le nombre augmente avec l'expansion territoriale de l'empire, représentent de véritables proconsuls régnant sur de vastes provinces, appelées *eyalet*. Ils perçoivent un salaire très élevé, prélevé localement sous forme de taxes, qui leur permet de constituer une force militaire pour faire face aux « forces locales et aux ennemis à la frontière<sup>95</sup> ». Nicolas Vatin convertit leurs salaires en or : « le *beylerbeyi* de

Roumélie gagne 1142 kilogrammes d'or par an, celui d'Anatolie, 785 ! » Quant aux *sancakbeyi*, à la tête de grands départements, ils sont nettement moins bien lotis puisque leurs revenus se situent entre 5 128 et 15 000 pièces d'or de 3,75 grammes, également prélevées localement sur les taxes<sup>96</sup>.

Par les fonctions directement administratives et militaires qu'il exerce, ce corps constitue la charpente de la classe dite militaire. Mais dans la composition de cette « classe », les militaires n'occupent, pour ainsi dire, qu'une place secondaire. Le terme *askeriyye* désigne en réalité l'ensemble des catégories exonérées d'impôts. Les religieux, qu'on peut diviser en trois groupes, les *ulema*, les cheikhs confrériques et les *sadat*, descendants du Prophète, sont également membres de la classe militaire alors qu'ils sont en principe exemptés de toute responsabilité militaire.

Bien que faisant partie d'une même « classe », parce que exonérées d'impôts ou rentières, ces trois catégories de religieux n'entretiennent pas les mêmes types de rapports avec l'État. Les *ulema* constituent, de loin, la couche privilégiée de l'empire puisqu'ils sont directement intégrés dans l'État dont ils sont des fonctionnaires. Comme le précise Suraiya Faroqhi, « alors qu'au <sup>xiv</sup>e siècle et au début du <sup>xv</sup>e siècle, les sultans semblent avoir favorisé les saints hommes qui les ont aidés à s'établir dans des terres nouvellement conquises, au <sup>xvi</sup>e siècle, Süleyman le Magnifique a agi en tant que défenseur du sunnisme contre les derviches et d'autres considérés désormais comme hérétiques<sup>97</sup> ». Ce choix qui, à vrai dire, remonte à Mehmed le Conquérant, s'explique par un ensemble d'avantages qu'apporte l'islam sunnite, avec « une tradition politique développée et institutionnalisée au cours des trois derniers siècles, un système juridique assez complet et élaboré pour l'époque et une théologie très sophistiquée et écrite », qui répondent aux besoins d'un État musulman<sup>98</sup>. En tant que juristes-lettrés, les *ulema* détiennent le monopole quasi exclusif du savoir politique, juridique et théologique au sein de l'empire et s'avèrent à ce titre indispensables au pouvoir ; ils sont aussi, naturellement, les principaux bénéficiaires de la constitution d'un establishment religieux d'État, qui compte, à la fin du <sup>xvi</sup>e siècle, quelque quatre cents *medrese*, établissements d'enseignement souvent sur plusieurs niveaux<sup>99</sup>. Plus important encore, ils font partie d'une organisation relativement autonome, dirigée par le *şeyhülislam* (en arabe *cheikh al-islam*, « autorité/guide suprême de l'islam »), leur figure tutélaire qui jouit d'une grande immunité par rapport au sultan. Si les *vezir-i azam* exécutés sont légion dans l'empire, on ne compte que trois *şeyhülislam* mis à mort dans toute l'histoire ottomane : Ahi-Zade Mehmed Hüseyin Efendi (1572-1634)<sup>100</sup>, Mesud Efendi (exécuté sans procès sur le simple

soupçon de complot en 1656)<sup>101</sup>, et d'après les informations données par Murat Belge, Seyyid Mehmed Abdullah Efendi, empoisonné en 1785<sup>102</sup>. Dans un rapport de pouvoir asymétrique, qui en dit long sur la vie et la mort des hommes de l'État, la déposition d'un sultan ou l'exécution d'un dignitaire du régime, requiert, théoriquement du moins, l'émission d'une *fetva* (en arabe *fatwa*, « avis/autorisation juridique d'un légiste/jurisconsulte ») par le *şeyhülislam*. Cette autonomisation de l'établissement religieux produit inévitablement des effets que l'État ne peut ni accepter ni combattre : « Alors que la hiérarchie lettrée a fonctionné dans un premier temps à l'avantage de l'État, en lui fournissant de manière régulière des lettrés bien formés, l'organisation [autonome] des *ulema* portait aussi en elle les germes de troubles considérables. [Elle a eu] pour conséquence de renforcer le conservatisme naturel des *ulema* par rapport aux matières à enseigner dans les *medrese*, ou d'une manière générale par rapport à toute innovation<sup>103</sup>. »

Si le *şeyhülislam* constitue l'instance ultime de cet establishment religieux, son fonctionnement au quotidien dépend des *kadı*, qui sont les juges, inspecteurs et, par le droit d'interprétation des textes et de jurisprudence qui leur confère, jurisconsultes de l'empire. Le statut de ces juges est, en principe, rigoureusement fixé, selon le poste qu'ils occupent. Ainsi, « parmi les villes principales, on distingue deux groupes : “les trois villes” (*bilad-i selase*), soit les trois capitales successives de l'État : Bursa, Edirne et Istanbul ; d'autre part, les “*kadı* du trône” (*taht kadıları*), ceux de Damas, Alep et Bagdad, trois capitales historiques, dont deux sièges califaux<sup>104</sup> ». Le système est progressivement placé sous la supervision d'un *kadıasker* (« juge de l'armée ») « qui est supérieur à tous les autres<sup>105</sup> ».

Nonobstant son autonomie réelle, le fonctionnement de ce monde religieux, qu'on peut par certains égards définir comme un État dans l'État, ne diffère cependant pas sensiblement de celui des autres composantes du système. Qu'il s'agisse d'un *şeyhülislam* ou encore des *kadı*, tout religieux officiel est inséré dans un « système » fait de pots-de-vin, de rente et de clientélisme. À titre d'exemple, au XVIII<sup>e</sup> siècle, le salaire officiel du *şeyhülislam* ne dépasse pas les 2 500 *akçe* par an, ce qui est très modeste ; mais les revenus de *bohça baha* (« présents coutumiers/dons ») dont il bénéficie s'élèvent tout de même à 500 000 *akçe*, ce qui fait de lui l'un des hommes les mieux rémunérés de l'empire<sup>106</sup>. De plus, l'immunité considérable dont jouit le corps des *ulema* permet la formation d'une caste contraire au principe de cooptation par des examens ou sur la base de la méritocratie et de la circulation des élites. Dès le XVI<sup>e</sup> siècle, en effet, on assiste à l'émergence d'une catégorie dénommée *beşik uleması*, littéralement des « ulémas formés au berceau », à savoir de père en fils. À titre



d'exemple, « bien que [grand] savant, Seyyid Feyzullah Efendi [1639-1703] n'agissait pas conformément au droit et aux prémisses de la justice. Il a fait de sorte que son fils Mustafa Efendi [1679-1745] obtienne son diplôme de *medrese* en seulement deux ans, avant de réussir à le faire nommer *kadı* de Salonique, puis *kadiasker* d'Anadolu, puis enfin *kadiasker* tout court<sup>107</sup> ». Lorsqu'on arrive au XVIII<sup>e</sup> siècle, onze familles, liées entre elles par des alliances matrimoniales, constituent le cœur de l'établissement religieux ottoman sur lequel elles exercent un contrôle quasi total<sup>108</sup>. La tolérance dont l'État fait montre par rapport à ces pratiques, qui dégradent considérablement son système éducatif et juridique et suscitent de nombreuses réactions, reste difficile à expliquer. Certes, on peut faire l'hypothèse qu'elle découle du souci de doter les provinces, souvent agitées par des troubles politiques incessants, des dynasties de juges (et d'arbitres) identifiables et pérennes. Mais on sait que rares sont des *kadı* à exercer effectivement leurs fonctions *in situ*, la plupart préférant résider à Istanbul et dépêcher sur place leur *naib* (« remplaçant », par extension, adjoint ou représentant). À titre d'exemple, le *kadılık* d'Ayıntab est « le domaine des *kadı* qui n'y résident pas<sup>109</sup> ».

Les confréries, les *tarikats* (en arabe *tariqa*, *turuq*, « voie/méthode »), constituent la deuxième composante de l'univers religieux, et partant de la classe militaire ; moins dépendantes de l'État, elles lui posent bien plus de problèmes doctrinaux, politiques et sécuritaires que les *ulema*. Il est délicat de postuler qu'elles s'inscrivent toutes dans le cadre d'un islam hétérodoxe ; il n'en reste pas moins que, des sensibilités et visions religieuses hétérodoxes, enracinées en Asie centrale, sont redéfinies dans un contexte d'abord seldjoukide et post-seldjoukide, puis ottoman avec l'intégration du culte d'Ali, genre du Prophète et quatrième khalife de l'islam et des douze imams, alors que croît une attente messianique née dans l'islam chiite prôné et propagé par la Perse voisine. Selon l'historien Ahmet Yaşar Ocak, à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, cet islam hétérodoxe se présente sous diverses formes (la *kalenderisme*, *yesevisme*, *haydarisme*, *vefaïsme*) avant de déboucher, au XVI<sup>e</sup> siècle, au *bektaşisme* de tradition *alide*<sup>110</sup>.

Le pouvoir ottoman ne peut ni légitimer ni éliminer ces ordres religieux (même si certaines de leurs figures emblématiques sont exécutées)<sup>111</sup>, d'où l'obligation d'entretenir des relations ambiguës, faites de répression et de rapprochement. Halil İnalcık montre que cette politique a eu des fortunes diverses, pas toujours heureuses pour l'État. Par exemple, le milieu confrérique se plaignait des mesures « despotiques » et contraires à la *sharia* que Mehmed II prit « sous l'emprise des conseillers du mal » : « À sa mort [en 1481], le mécontentement général a explosé dans une insurrection terrible, durant laquelle le grand vizir Mehmed Pacha a été sauvagement



assassiné et Bayezid intronisé à la place de Cem [sultan, 1459-1595] soutenu par la faction militaire. » Le nouveau sultan, connu pour ses positions très conservatrices, aurait dû, à ce titre, se méfier des confréries potentiellement dissidentes, mais a été contraint d'accepter la restauration des anciens droits dont bénéficiaient les cheikhs<sup>112</sup>.

Nous reviendrons sur cet univers religieux déterminant parce qu'il constitue le terreau d'une contestation sporadique mais radicale. Contentons-nous de préciser que le conflit entre les *ulema* et les cheikhs n'a été, en fin de compte, jamais totalement résolu, malgré le soutien de l'État aux premiers. Chaque camp a connu ses grandes figures historiques et ses penseurs comme l'*imam* Birgivi (mort en 1573), Kadızade Mehmed Efendi (mort en 1635) et Üstüivani Mehmed Efendi (mort en 1661) pour les *ulema*, Şemseddin Sivasi (mort en 1598), Abdülmecid Sivasi (mort en 1639) ou encore Abdullah Nuri (mort en 1651) pour les confréries<sup>113</sup>. Les deux camps ont également été obligés d'inventer des règles de bienséance et de coexistence, pour régir leurs nombreuses interactions entre eux.

Enfin, il faut mentionner les *sadat*, les descendants du Prophète, qui traditionnellement bénéficiaient d'exonérations et de privilèges multiples dès avant les Ottomans et dans l'ensemble du monde musulman. Contrairement à de nombreux autres exemples, la dynastie ottomane ne se revendique pas d'une légitimité chérifienne<sup>114</sup>, mais le respect pour une tradition islamique bien établie et la volonté se ménager des relais au sein de la société qu'ils arbitrent au quotidien, poussent le palais à exonérer les *sadat* d'impôts, mais également à tenter de mettre de l'ordre dans leur microcosme. En tant que membres de la classe militaire, les *sadat* constituent en effet une véritable catégorie de *mürtezi* (« bénéficiaires/satisfaits/servis par le destin »). À La Mecque et à Médine, il est tout simplement impossible d'imposer l'administration centrale sans la complicité des familles chérifiennes<sup>115</sup>, d'où la nécessité de leur accorder une large autonomie et d'assouplir considérablement le contrôle sur l'authenticité de leurs certificats de descendance. La situation est plus complexe en Anatolie où les *sadat* sont à la fois très nombreux et plus difficiles à contrôler. À la fin du <sup>xvii</sup>e siècle, ils représentent 352 foyers à Ayıntab, alors que le nombre des foyers de militaires n'excède pas 1 053 et celui des ulémas se limite à 134<sup>116</sup>. Dans l'ensemble de l'empire ils représentent, durant ce siècle, quelque 100 000 personnes, jusqu'à 300 000 avec leurs proches. Leur nombre qui tend à augmenter au point de créer une véritable production en chaîne de faux certificats, pousse l'État à faire périodiquement la chasse aux prétendants illégitimes<sup>117</sup>. De même, le penchant de certains *sadat* pour le chiisme ou une interprétation par trop hétérodoxe de l'islam, amène les autorités à adopter une politique répressive à leur égard, avec, occasionnellement, la déportation ou

l'exécution de telle ou telle figure<sup>118</sup>. Il est cependant remarquable d'observer que même en période de lourdes crises financières, l'État n'a jamais eu les coudées franches pour étendre la taxation à cette communauté.

## LA TERRE ET LES ARMES : LES VRAIS MILITAIRES ET LE RÉGIME FONCIER DE L'EMPIRE

La « classe militaire » ne se compose cependant pas uniquement des religieux ; elle inclut aussi deux catégories de vrais militaires, les *sipahi* (« soldats cavaliers »), titulaires de *timar* (« petit fief militaire ») ou de *zeamet* (« grand fief militaire »), et les janissaires, seconds venus en ordre chronologique. Le système de *timar* et de *zeamat* que Gilles Veinstein définit comme « une concession fiscale<sup>119</sup> », conditionne aussi bien la nature de l'armée que le régime foncier de l'empire. Théoriquement, surtout aux <sup>XIV</sup><sup>e</sup> et <sup>XV</sup><sup>e</sup> siècles, « le citoyen peut posséder des biens immobiliers, mais le paysan ne peut avoir la propriété de la terre, qui appartient à l'État<sup>120</sup> ». Considéré comme *reaya* (« paysan »), il dispose d'un *muvakkat tapu* (titre provisoire d'occupation) pour exploiter la terre, mais dépend, toujours selon le modèle théorique, d'un *sipahi*, autrement dit d'un guerrier ou un maître-guerrier, lequel ne possède pas officiellement la terre, dont il n'est que l'usufruitier à titre plein. Ce droit lui permet de faire cultiver la terre par les paysans qui lui sont attachés et de maintenir une force armée au service du sultan. Il a l'obligation de participer à la guerre<sup>121</sup> (comme toute règle d'empire, celle-ci connaît une exception puisque les détenteurs d'*eşkıncili timar* (« francs-tenanciers »), analogues aux fiefs européens, sont propriétaires avec plein droit sur le sol ; ils peuvent l'exploiter à leur guise, à la seule condition d'aider militairement l'empereur en cas de besoin). Si en 1527 on compte 28 088 *timar* et *zeamet*, à la fin du <sup>XVI</sup><sup>e</sup> siècle on en dénombre 105 000<sup>122</sup>.

Ce modèle foncier, qui est d'ailleurs loin d'être le seul dont l'empire dispose, y compris en Roumélie et en Anatolie<sup>123</sup>, n'est pas universel. En règle générale, il ne s'applique pas aux non-musulmans qui, subordonnés à une puissance musulmane, n'ont pas le droit de porter des armes (autre exception à la règle musulmane et impériale : dans les Balkans, les chrétiens assimilés à la classe militaire, comme les *voynuk* ou les *martolosi*, accomplissent des tâches civiles au sein de l'armée ou la secondent militairement, elles peuvent bénéficier de *timars*<sup>124</sup>, tout comme certains Juifs<sup>125</sup>). De même, le système n'est que marginalement mis en place dans le monde arabe, où les Ottomans préfèrent le prélèvement fiscal dit de *salyane* (de *sal*, « an/année »), consistant à percevoir des impôts annuellement<sup>126</sup>. Enfin,

au-delà des contraintes militaires et fiscales, l'attribution d'un fief militaro-foncier relève également de technique d'apaisement des insurgés, comme pour les Tatars de Crimée<sup>127</sup>.

Le deuxième corps militaire, les janissaires, sur lequel nous aurons l'occasion de revenir maintes fois, se forme progressivement à partir de 1360. Sans doute chargé de la protection de sultan au début, comme l'indique sa faiblesse numérique (à peine 1 000 soldats), il se développe à la fin de ce siècle pour dépasser le seuil symbolique de 5 000 hommes, et pour arriver à 24 000 hommes en 1528<sup>128</sup>. Cette deuxième armée de l'État s'inscrit dans une tradition préottomane mais présente pourtant une singularité spécifiquement ottomane. Les empires musulmans précédents avaient déjà introduit le principe d'intégration des esclaves au sein de leurs armées, lesquels finirent par constituer des dynasties propres comme en Égypte. Sans doute le souci de disposer d'une force étrangère à leur socle social pousse également les Ottomans à forger le corps des janissaires et à le développer, notamment après la période d'inter règne du début du xve siècle. Mais comme le remarque avec regret l'historien ultranationaliste Encümenî Konukman, le modèle ottoman se distingue par une nuance de taille des autres expériences, arabes ou encore seldjoukide<sup>129</sup>, car il recrute parmi les enfants chrétiens « conquis » comme butin de guerre et islamisés, de gré ou de force.

## LE DIVAN DU SULTAN

Les descriptions des conquêtes ou des répressions des révoltes internes, montrent que la pratique impériale dans les domaines militaire et coercitif est souvent cruelle ; en ce sens, elle contraste radicalement avec la pensée politique ottomane, elle-même inséparable de la doctrine juridique qui justifie l'État par l'impératif d'instaurer l'harmonie sur terre et se nourrit du « cercle d'équité » chargeant le prince de garantir la justice à une population attachée à la terre. Cette doctrine, déjà exprimée dans *Kutadgu Bilig* de Yusuf Hac (Has) Hacib<sup>130</sup> et connue dans le monde arabe sous le nom de *daira-t al-adala*, se résume par un adage circulaire : « Pas d'État sans armée, pas d'armée sans glaive, pas de glaive sans richesse, pas de richesse sans *reaya* et pas de *reaya* sans justice. » L'immunité juridique de l'État et de la personne du sultan n'est nullement perçue comme contradictoire avec cet impératif de justice. Rançon de sa sacralité, le prince entretient une relation de distance avec ses sujets, qu'il rééquilibre en administrant directement la justice. Cette dialectique de distance et de proximité trouve sa traduction la plus sophistiquée dans le fonctionnement du *Divan-u Hümayûn*, qu'on peut traduire par « chancellerie d'État ». Le divan, loin d'être une invention ottomane<sup>131</sup>, est marqué par l'omniprésence du sultan qui n'y est

pourtant que rarement visible en personne. Il lui arrive, à l'instar de Murad II (r. 1574-1596), de le présider occasionnellement, son absence prolongée poussant les « gens de la porte » à se demander « pourquoi notre *hiikümdar* n'assiste-il plus au divan ? »<sup>132</sup>. Mais souvent c'est son souffle qui pèse sur la réunion. Absent, il est pourtant tout à fait susceptible d'être présent et donc en mesure de dominer l'assemblée.

Le divan est à la fois le conseil des ministres, la salle de réception (notamment des ambassadeurs occidentaux) et le tribunal de grande instance de l'empire. Vaste structure administrative, avec ses propres secrétaires chargés de tenir des registres, il se réunit chaque semaine souvent sous la présidence du grand vizir, mais d'autres vizirs, dont le trésorier (*defterdar*), y participent également. Par l'examen des plaintes déposées en ultime recours, il veille à ce que l'ordre règne effectivement dans l'empire, que chaque individu soit établi dans sa classe, avec les obligations de domination ou d'obéissance afférentes. L'empire est en effet obsédé par le respect de la règle qui fixe chacun dans un espace et une classe, considérée à la fois comme son devoir et son droit. On objectera sans doute que la politique impériale de déportation et de réinstallation, appliquée parfois à grande échelle<sup>133</sup>, contrevient ouvertement à ce principe. De même, la complexité de l'empire, impossible à administrer directement depuis le centre, ne peut qu'élargir les marges de manœuvre de ses agents à l'échelle provinciale, qui disposent souvent d'un autre agenda, agissent en toute indépendance et appliquent une politique prédatrice sur la paysannerie. Enfin, ici comme ailleurs, l'obéissance est imposée, *in fine*, par la coercition, au mépris de la théorie de l'harmonie impériale. Il importe cependant au palais de maintenir la fiction administrative et juridique à l'origine du divan, la seule dont il dispose comme idéologie et source de légitimation. Il est obligé d'intervenir constamment dans ce domaine, non seulement par les innombrables ordres qu'il émet à chaque séance du divan, mais aussi d'autres biais, notamment les *adaletname* (« édits de justice »)<sup>134</sup>, qui visent à remettre les pendules, périodiquement égarées, à l'heure, même si personne n'est dupe quant à leur efficacité.

## UN EMPIRE PLURIEL ET... INÉGALITAIRE

L'expérience ottomane constitue une exception en Europe, notamment parce que, au moment de son expansion, le Vieux Continent connaît une fragmentation territoriale et politique. Quel que soit l'héritage qu'il a laissé en Europe, le Saint-Empire romain n'a jamais eu une capacité intégratrice et centralisatrice analogue à celle de l'Empire ottoman. Les trajectoires impériales austro-hongroise et russe, seuls exemples de continuité territoriale en Europe même, sont

nettement plus tardives que celle des Ottomans. L'expérience ottomane est, en outre, marquée, sans pour autant s'y réduire, par l'islam, avec des conséquences considérables en termes administratifs, juridiques et politiques sur le système de stratification des populations. Enfin, sans être « supra-social » dans son fonctionnement quotidien, l'Empire ottoman est beaucoup trop puissant par rapport à sa société et protège jalousement l'autonomie du pouvoir, détenu, dans les faits, par une partie infime de la classe militaire. Comme le remarque Şerif Mardin, l'État ottoman s'inscrit à l'opposé de ses homologues européens non seulement par « l'absence de *rechtsgemeinschaft* (le pilier du tiers état), mais aussi par l'absence des premier et deuxième états ». L'une des conséquences de ce système est l'incapacité de « développer des règles juridiques » dans des domaines autres les droits personnels<sup>135</sup>.

En poussant plus loin les analyses de Niyazi Berkes<sup>136</sup>, qui insistait sur la centralité du terme *nizam* (« ordre ») dans l'empire, on peut suggérer que l'impératif d'ordre constitue effectivement le fondement, la source de légitimité et l'horizon de la pensée politique ottomane. Evliya Çelebi (1611-1682), voyageur, observateur et penseur du XVII<sup>e</sup> siècle est on ne peut plus clair sur ce sujet : « Il est très dangereux de mettre les pieds dans une région, qu'elle soit civile (*diyar*) ou militaire (*ordu*), qui n'a pas, avant tout, un gouverneur ou un magistrat (*hakim ve hekim*). » À l'appui d'un *hadith*, il ajoute : « Sans un sultan, les gens vont se dévorer entre eux. » Le pouvoir, à son tour, exige la présence des « esclaves du prince » (*padişah kullari*) et l'accumulation des richesses nécessaires à leur entretien. Quant à l'ordre social que prise Evliya, il est basé sur une stratification hiérarchique, selon le degré d'utilité et la profession des uns et des autres, comme dans l'armée ottomane<sup>137</sup>.

La première division que cet impératif d'ordre introduit dans la société passe entre la classe militaire et la *reaya*, à savoir toutes « les strates populaires, qu'elles soient musulmanes ou non ». Même si, à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, le terme *reaya* désigne surtout les non-musulmans d'une manière générale<sup>138</sup>, initialement on n'observe que peu de différences qualitatives entre les statuts de la paysannerie chrétienne et musulmane<sup>139</sup>. Bien que soumise et attachée à la terre, la paysannerie est distincte des esclaves hors statut de l'empire<sup>140</sup> ; elle n'est pas, pas plus la terre qu'elle cultive, propriété des *sipahis*, mais ne peut quitter le domaine ni désobéir à ses maîtres ; il lui est également interdit d'exercer un quelconque métier d'armes.

Le deuxième élément de classement et de stratification, hérité du passé, est d'ordre confessionnel. La présence des communautés non musulmanes est perceptible partout, notamment en Anatolie, comme le montre le tableau suivant, limité seulement à quelques provinces<sup>141</sup>.

| Ville       | Date | Foyers musulmans | Foyers chrétiens | Foyers juifs |
|-------------|------|------------------|------------------|--------------|
| Ankara      | 1522 | 13 000           | 1 500            | 200          |
| Kayseri     | 1523 | 9 583            | 2 285            | –            |
|             | 1583 | 32 175           | 9 080            | –            |
| Amasya      | 1523 | 7 775            | 3 560            | 365          |
|             | 1585 | 11 255           | 3 560            | 315          |
| Ayintab     | 1536 | 9 496            | 146              | –            |
|             | 1575 | 15 005           | 395              | –            |
| Amid        | 1518 | 6 270            | 5 452            | 143          |
|             | 1540 | 6 856            | 10 638           | 146          |
| Sis (Kozan) | 1524 | 741              | 967              | –            |
|             | 1572 | 1 281            | 1 522            | –            |
| Isparta     | 1522 | 1 910            | 275              | –            |
|             | 1568 | 2 190            | 200              | –            |

L'espace urbain est largement multiconfessionnel, une réalité souvent perceptible par la mixité des quartiers. Selon Nejat Göyünç, Erzurum compte en 1591 vingt quartiers, dont huit musulmans, huit chrétiens et quatre mixtes<sup>142</sup>. Salonique se particularise, très tôt, par sa population à majorité non musulmane (1 374 foyers musulmans, 1 087 foyers grecs et 3 174 foyers juifs en 1519)<sup>143</sup>.

Les non-musulmans sont considérés comme des *zimmi* (en arabe *dhimmi*), autrement dit des gens du Livre protégés par une puissance musulmane en contrepartie de leur soumission explicite. Cette capitulation institutionnalisée se traduit par le paiement d'une taxe spécifique, dite *cizye* (« taxe de capitation ») par tous les hommes non musulmans à partir de leur quatorzième anniversaire. Les communautés non musulmanes sont organisées sous forme de *millet* (« communauté/nation »), dont les chefs, nommés par l'État, disposent d'une autonomie partielle dans les domaines de l'état civil, de l'organisation religieuse et de la justice. Un chrétien peut se convertir à l'islam mais il lui est interdit, jusqu'en 1850, d'adhérer à une autre confession chrétienne que la sienne<sup>144</sup>. Selon Macit Kenanoğlu, on peut analyser les *millet* ainsi fixés dans des appartenances rigides, comme des unités fiscales durables, versant leurs taxes par le biais d'un système d'*iltizam* (« affermage / charge ») contrôlé par leur hiérarchie<sup>145</sup>. En contrepartie des sommes collectées au bénéfice de l'État, leurs chefs, interlocuteurs non-musulmans favorisés du palais, sont exonérés d'impôts.

Ce système arrive graduellement à la perfection après la conquête de Constantinople qui, on le sait, s'est accompagnée de scènes d'humiliation ou d'exécutions de nombre de dignitaires grecs orthodoxes. Parallèlement, cependant, Mehmed le Conquérant, qui ordonne également la création d'un patriarcat séparé pour organiser la communauté arménienne qu'il installe dans sa nouvelle capitale<sup>146</sup>, saisit l'importance symbolique et politique du contrôle de l'Église orthodoxe, minée par des querelles internes. Un religieux orthodoxe, tombé en disgrâce à cause de sa sympathie pour les Ottomans et contraint de vivre dans un monastère, devient le nouveau patriarche de la communauté pour être intronisé en 1454 sous le nom de Gennadios II Skholarios (1405 ?-1472/73). Il a, dans ses nouvelles fonctions, le rang de vizir<sup>147</sup>. Le patriarcat intègre alors le système ottoman au point d'en constituer l'une des institutions clefs. Comme le dit Maria Todorova, « l'une des conséquences de la chute de Constantinople en 1453 fut la formation d'une vigoureuse diaspora intellectuelle grecque, qui assura des échanges continus et fructueux et devint une composante essentielle de l'humanisme de la

Renaissance<sup>148</sup> ». Le sultan ottoman est le premier à bénéficier de l'apport de cet « élément grec » puisque « le recrutement des sujets grecs orthodoxes contre les régimes catholiques » aide grandement les Ottomans à exercer une réelle présence dans l'espace chrétien européen<sup>149</sup>.

Les historiens turcs de sensibilité religieuse ou nationaliste, présentent souvent le système des *millet* comme un régime de tolérance et de coexistence interconfessionnelles. Rien n'est moins sûr. Si l'empire connaît des phases de grande tolérance, le système *zümme* n'introduit pas moins une inégalité structurelle, qui se traduit dans nombre de domaines, du droit de porter des armes ou de monter à cheval à celui de construire des lieux de culte, ou encore à l'obligation de porter des couleurs distinctes. Certains documents du début du XVI<sup>e</sup> siècle montrent également qu'il est interdit, sous peine d'exécution capitale, de dresser les croix sur des chemins ou de faire sonner les cloches<sup>150</sup>. Il est vrai qu'on n'observe pas de prosélytisme auprès des communautés non musulmanes de l'empire (à la différence de la pression agressive de l'État à l'encontre des musulmans non sunnites). Cette indulgence s'explique en partie par une tradition religieuse bien établie, qui reconnaît dans les adeptes des deux premiers monothéismes, dont les prophètes sont vénérés par l'islam, des « gens du Livre ». Mais il ne faut pas sous-estimer la contribution des chrétiens et des juifs aux finances de l'État par le truchement de la *cizye*, crucial durant les crises. Halil İnalcık compare la *cizye* prélevée en Hongrie, qui s'élève à 1 530 000 *akçe* en 1558-1559, à celle de l'année suivante, qui est de 1 797 000 *akçe*. L'augmentation sensible de la population chrétienne en une seule année n'explique certainement pas ce surcroît : « étant donné que beaucoup d'imposables étaient soumis à d'autres obligations extraordinaires, les Ottomans levaient la *cizye* à un taux bien inférieur à celui prévu par la loi islamique. Mais sous la pression de la crise financière chronique, ils ont invoqué la *sharia* pour légitimer une augmentation du taux des taxes<sup>151</sup> ».

On sait également que les conquêtes se sont accompagnées, y compris à Istanbul, par la transformation des églises en mosquées, Sainte-Sophie la première ; souvent les domaines fonciers religieux ont été confisqués au nom de l'interdiction de la propriété privée sur la terre avant d'être revendus à leurs anciens détenteurs contre espèces sonnantes et trébuchantes. Cette mesure s'expliquait par « des besoins pratiques et seulement secondairement par des principes légaux<sup>152</sup> ». De la même manière, les fondations pieuses chrétiennes, autorisées, ne pouvaient collecter des dons en vue de construire des lieux de culte. Autre élément important à retenir : les *millet* étaient collectivement responsables de leurs membres<sup>153</sup>. Par conséquent, les autorités



religieuses non musulmanes étaient chargées des fonctions de police au sein de leurs communautés. Enfin, il faut rappeler les périodes de franche intolérance, plus à l'encontre des juifs que des chrétiens ; sous Murad IV (1623-1640), à l'instigation des partisans de Mehmed Kadizade Efendi (1582-1635), religieux déporté à Chypre pour ses positions ultraconservatrices, qui exerçaient une influence considérable dans l'establishment religieux, on assiste à une véritable campagne antijuive. Un incendie à Istanbul, qu'Evliya Çelebi explique « par la volonté de Dieu », offre à l'État l'occasion d'expulser les juifs du centre d'Istanbul vers des quartiers périphériques comme Balat<sup>154</sup>. Certains juifs, à commencer par le médecin en chef du sultan, Hayatizade (*alias* Moses, fils de Raphael Abravanel, mort en disgrâce), sont contraints de se convertir à l'islam alors que d'autres préfèrent émigrer vers Amsterdam ou Londres.

Si les communautés non musulmanes disposent de structures autonomes et reconnues, il n'en va de même des chiites, des groupes *alide* (à l'instar des *kızılbaş* et des *nusayris* intégrant Ali dans leur déité) ou encore des communautés qui sont sorties de l'islam comme les druzes ou les yézidis. Les guerres avec la Perse s'accompagnent d'une répression atroce contre les chiites et les communautés inspirées par le messianisme. Peu à peu cependant ces communautés, souvent d'origine rurale, semblent être intégrées dans le système par le biais de leurs représentants. Il en va de même des yézidis et sans doute des druzes, même si, au XIX<sup>e</sup> siècle, ils subissent une campagne d'islamisation musclée, au nom de la « mission civilisatrice » que le palais se fixe désormais.

## ADMINISTRER L'ESPACE URBAIN

Aussi bien en Roumélie et en Anatolie qu'en terres arabes, l'empire s'appuie sur un dense réseau de villes<sup>155</sup>. Si le centre gère en grande partie la capitale et continue de porter un intérêt particulier à ses anciens sièges, Bursa et Edirne, ainsi qu'aux lieux saints de l'islam, sans imposer cependant un contrôle total sur l'espace urbain, ailleurs il dispose d'infiniment moins de leviers d'action. Le contrôle de l'État central, exercé notamment par les *subaşı* (« superintendants ») ne disparaît pas, mais les villes jouissent d'une large autonomie en contrepartie des responsabilités collectives qui leur sont conférées. Bien entendu, la cité ottomane est loin d'être un espace municipal disposant d'une personnalité morale ; mais si la communauté urbaine n'a pas de définition juridique et pas davantage de reconnaissance officielle, elle est néanmoins une « personnalité » collective qui doit assurer le maintien de l'ordre et répondre des actions des individus qui la composent. Ces responsabilités ne sont pas exercées par des agents de l'État mais par les dignitaires urbains. À titre d'exemple, « les *ahi*,

autrement dit les chefs de *fütüvvet* [en arabe *futuwa*, « fraternités religieuses/professionnelles »], prenaient l'administration des villes en main lorsque s'effondrait l'autorité de l'État et tentaient d'assurer la transition de l'ordre ancien vers le nouveau sans chambouler la ville. Il est facile de comprendre la force qu'une telle administration gagne, notamment en contexte de désordre<sup>156</sup> ». Même en 1810, une date tardive par rapport à l'« âge classique » de l'empire, les habitants d'Ankara pouvaient être condamnés à 100 000 *kuruş* d'amende parce qu'ils n'avaient pas été en mesure de livrer un coupable ; ceux d'Erzincan devaient payer 20 000 *kuruş* parce qu'un janissaire avait été tué dans leur ville<sup>157</sup>. Le contrôle social interne, qui pouvait se traduire par l'expulsion des individus ou des familles d'un quartier ou de la ville, faisait partie intégrante de ce système de responsabilité collective<sup>158</sup>, encore renforcé à Ayntab par la redéfinition de la notion de *nezib*, terme désignant initialement une promesse faite par le croyant au créateur. Dans la nouvelle définition, *nezib* prenait le sens d'engagement collectif de la population vis-à-vis de l'État et des individus vis-à-vis de la population<sup>159</sup>. La communauté urbaine acceptait de dénoncer, en tant qu'entité solidaire, les déserteurs ou d'expulser les contrevenants à la moralité publique. La responsabilité collective s'exerçait également au sein des tribus et sans doute dans nombre de quartiers d'Istanbul, souvent peuplés des personnes originaires d'une même ville<sup>160</sup>, soudant ainsi leur solidarité interne.

Cependant, l'autonomie de l'espace urbain gagne également une dimension institutionnelle ; si le *subaşı*, dont les rémunérations sont financées par des taxes spécifiques (*avaid* et *fevaid*, « frais » et « avantages »)<sup>161</sup> est l'homme de l'État dans la ville, dans les faits chaque quartier élit un *kethüda* (« chambellan »)<sup>162</sup>, installé dans ses fonctions après ratification par le *kadı*<sup>163</sup>. Les artisans et les commerçants sont organisés en guildes, dont les patrons sont nommés par un *berat* (« brevet/licence/titre de privilèges et/ou de nomination ») donné par le pouvoir. Ils jouissent ainsi d'une délégation d'autorité qui leur confère le statut de cheikh (« doyen »). Malgré les querelles entre légistes sur la nécessité ou non de l'homogénéité confessionnelle des guildes, un certain nombre d'entre elles sont mixtes, regroupant aussi bien des chrétiens que des musulmans<sup>164</sup>. Enfin, « jusqu'à la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, c'étaient les *imam* qui géraient les quartiers. Nommé par un *berat* du padişah, l'*imam* était le représentant local du *kadı*, qui était à la fois une autorité administrative et municipale (dans les quartiers non musulmans, cette tâche incombait au chef spirituel et au *kocabaşı* [“superintendant”] de la communauté). L'*imam* tenait les registres des naissances et des décès. Toute personne désirant s'installer dans le quartier devait obtenir la caution d'un habitant ou de l'*imam*. L'*imam*

constituait ainsi le garant des habitants du quartier, liés les uns aux autres par une chaîne de cautions mutuelles<sup>165</sup> ».

Cette autonomie est également renforcée grâce à la présence des fondations pieuses, que l'école de jurisprudence hanéfitte à laquelle adhère le palais ottoman, comme les autres écoles de l'islam sunnite d'ailleurs, protège par une série de dispositifs légaux. Selon Osman Nuri Ergin, une fondation pieuse ottomane « n'est pas, comme on le pense, une institution religieuse ou destinée à assurer le salut dans l'au-delà ; municipale, elle concerne d'abord l'ici-bas<sup>166</sup> ». Prenant quelques libertés par rapport au hanéfisme, nombre d'autres fondations se créent sur la base d'une dotation foncière (*arazi temliği*) qui leur permet de protéger leurs biens contre tout risque de confiscation ou alors d'assurer une rente à leurs descendants ou disciples<sup>167</sup>. Le contournement de la légalité de la *sharia*, qui les fonde pourtant juridiquement, est encore plus visible dans le cas des fondations dont le capital de base est monétaire ; elles deviennent des entreprises familiales ou alors servent de caisses de crédit pour les membres des guildes. Ce type de structure émerge relativement tôt dans une ville comme Brousse ; elles sont au nombre de 374 au <sup>xvii</sup>e siècle et plus de 476 à la fin du siècle suivant<sup>168</sup>. Elles financent aussi de nombreux services collectifs, de la construction d'une fontaine aux activités caritatives<sup>169</sup>. Barkan constate qu'en 1561, dans un périmètre de vingt villages autour de Brousse, ces fondations disposaient d'une petite fortune, 339 119 *akçe*, provenant de l'usure, pratique interdite par la *sharia* mais très largement répandue dans l'empire. Ses recherches montrent bien que cette situation n'était pas limitée à Brousse<sup>170</sup>. Il convient cependant de relativiser l'importance de ces fondations en termes macroéconomiques. À partir des travaux de Barkan sur quatre *sancak* de Roumélie (Ohri, Yanya, Mora, Korbili), İlber Ortaylı arrive à la conclusion que 35 % des revenus sont dus aux domaines (*has*) du sultan, 56 % aux *timar* et *zeamet*, 7,5 % aux domaines des *beylerbey* et des *sancakbeyi* et seulement 1 % aux fondations pieuses<sup>171</sup>.

## DES ENTITÉS AUX STATUTS DÉROGATOIRES

L'Empire ottoman est-il centralisé et uniformisé ? La réponse à cette question serait affirmative si l'on prenait en compte la diffusion d'un modèle administratif et juridique, mais aussi d'une « haute culture » à travers sa vaste étendue, ou encore ses capacités d'action, autrement dit, de projection des forces dans l'espace en un temps condensé. Mais elle serait infiniment plus nuancée si l'on s'intéressait au fonctionnement concret des pouvoirs locaux et aux rapports qu'ils entretiennent, soit dans un cadre juridique régulé, soit en pratique, avec le pouvoir central. Un empire est, par définition, un système

complexe, trouvant son sens dans les contradictions qu'il engendre et qu'il gère. Il est centralisé et pourtant ne peut se maintenir qu'à condition de reconnaître un nombre important d'entités au statut dérogatoire en son sein ; il fixe les populations dans un cadre territorial, mais devient l'acteur principal de leur déplacement et de leur mobilité, imposée parfois par la contrainte ; il détermine les frontières, qu'il est le premier à violer ; il interdit les conflits au nom de l'harmonie, pourtant il ne se survit qu'à travers leur gestion et leur arbitrage. L'Empire ottoman ne constitue pas une exception à ce principe de contradictions.

Ainsi, contrairement aux règles bien établies de l'islam, qui interdit aux non-musulmans d'exercer le pouvoir dans le *dar al-islam*, la paysannerie hongroise dispose d'une « autonomie basée sur les élections » : « Chaque village hongrois était placé sous le contrôle d'un *biro*, élu par la communauté villageoise qu'il représentait. Le *biro* collectait les impôts qu'il livrait aux autorités ottomanes<sup>172</sup>. » Le bon fonctionnement de ce système dépend bien sûr de la capacité du centre à promouvoir une élite locale cooptée, mais on sait qu'il se banalise tout au long des <sup>xvi</sup>e et <sup>xvii</sup>e siècles<sup>173</sup>. Le contournement des principes régulateurs de l'empire ne se limite d'ailleurs pas au seul domaine de l'exercice de pouvoir ; il concerne également le régime fiscal imposé aux non-musulmans. À titre d'exemple, l'*ispence* (dans son sens initial, « taxe de pâturage »), qui correspond dans les faits à la taxe prélevée sur une paire de bœufs (*çift resmî*), n'est pas universelle : « Alors que les régulations de l'Anatolie de l'Ouest ne prenaient pas la taxe d'*ispence*, celles de l'Anatolie de l'Est, conquise au <sup>xvi</sup>e siècle, l'incluaient. La raison était que cette taxe, d'origine balkanique, était devenue entre-temps une composante du système fiscal anatolien<sup>174</sup>. »

Au sein de la population musulmane, les régimes administratifs, et *a fortiori* fiscaux, sont également très variés. Par exemple, le khanat de Crimée, musulman, dispose d'une très large autonomie administrative qui en fait un État vassal de l'empire au même titre que la Géorgie chrétienne ou la Bessarabie, la Transylvanie, la Valachie<sup>175</sup>. Les provinces arabes sont soumises à l'autorité des *beylerbeyi*, leurs autorités suprêmes ; mais nombre de ces gouverneurs sont largement autonomisés par rapport à la capitale, ou comme celui de Mosul, insérés dans un réseau clientéliste avec les grandes tribus arabes<sup>176</sup>. Nombre de territoires kurdes, mais aussi arabes sont octroyés à telle ou telle famille en tant qu'*ocaklık* ou *yurdluk* (« foyer/pays », domaines réservés)<sup>177</sup>. En 1631-1632 l'empire ne compte pas moins de trente et un *ocaklık*, dont les beys ou les *hükümdar*, héréditaires, ne peuvent être destitués et disposent d'une très large autonomie administrative et fiscale<sup>178</sup>. Bien que soumis militairement au pouvoir, ces beys, souvent implantés dans des territoires stratégiquement importants aux

frontières de l'empire et de la Perse, comptent également les paysans parmi leurs biens, prélèvent les impôts pour leur propre compte et gèrent des villes et des capitales provinciales où ils ont installé leurs palais conçus sur le modèle ottoman. Adana même, siège des Ramazanoğulları, est laissé comme *ocaklık* à la même dynastie après l'intégration du *beylik* à l'empire en 1510<sup>179</sup>.

## CHAPITRE 2

### SUBIR L'EMPIRE, CONTESTER L'EMPIRE

*« Révolution » était le mot le plus terrible de notre langue : complot, fronde, faiblesse de l'État, étaient des signes de ce désordre maléfique. Un seul mot pouvait équivaloir à anarchie en turc : « révolution ».*

Cemil Meriç<sup>180</sup>

*L'exclusion du pouvoir de l'aristocratie ottomane de naissance libre, qui nous semble la règle la plus étrange de tout le système, se justifia par ses résultats : lorsque les musulmans libres forcèrent, à la fin, l'accès au pouvoir dans les dernières années du règne de Souleiman, l'appareil commença à s'effriter et l'Empire entra en décadence.*

Arnold J. Toynbee<sup>181</sup>

### LE CONTRAT TACITE OTTOMAN

Basé sur une distinction très nette entre le centre et le « reste », dont il faut à tout prix empêcher l'intégration au sein d'instances de décision, un empire n'est pas une fabrique de citoyens. La pensée politique ottomane a jalousement préservé ce dogme de séparation entre la classe militaire et la *reaya* jusqu'aux réformes du XIX<sup>e</sup> siècle. Cette frontière théorique ne signifie cependant pas que la bureaucratie ou encore les *ulema* pouvaient ignorer l'existence d'une « société » complexe, manifeste par mille et un sauts d'humeur et de contestations. La demande d'obéissance invoquée par l'État se légitimait, jusque dans ses propres textes et discours, par l'obligation qui était la sienne d'assurer le *nizam*, l'ordre, mais aussi, d'accorder à chacun son *rızk* (« droit de subvenir à ses besoins ») et son *hak* (« droit/équité/justice »), notions différentes de *kanun* (« loi »), régulant le statut juridique de la personne, des groupes ou des entités administratives. L'État est obligé de respecter un pacte initial, que Şerif Mardin définit comme contrat tacite<sup>182</sup>, pour faire accepter sa légitimité. Toute violation de ce contrat, sans existence légale mais fort efficace, justifie *ipso facto* le droit à la résistance ou à la révolte, que les textes juridiques condamnent pourtant avec la plus grande fermeté. La réponse officielle à toute désobéissance armée est terrible ; mais chaque fois l'État y laisse quelques plumes tant sa légitimité est écornée et tant il peine à invalider sur le fond celle des insurgés. L'empire fonctionne de fait comme un système produisant de manière chronique une violence sociale qu'il s'épuise à réduire par la

coercition. Il ne serait pas exagéré de dire que souvent il se mobilise plus face à des désordres internes qu'à la guerre externe ; il parvient ainsi à « réajuster » ses dispositifs administratifs et militaires dans la durée.

Une remarque avant d'analyser quelques-unes de ces nombreuses contestations violentes : les chroniques ne mentionnent pas de révolte des populations chrétiennes avant le <sup>xix</sup>e siècle. Elles sont aussi, à l'exception de quelques jeunes individus<sup>183</sup>, absentes des grandes révoltes musulmanes, y compris des rébellions celalis sur lesquelles nous reviendrons<sup>184</sup>. Cette absence est-elle synonyme d'aucune résistance contre l'empire musulman ? La question mérite d'être posée à partir des éclairages que les chroniqueurs chrétiens pourraient apporter. Une information donnée par l'historien Nejat Göyünç mérite cependant d'être mentionnée : « En 1566, le *beylerbeyi* de Van Hüseyin Paşa sollicite le *vezir-i azam* (et le *Divan-ı Hümayun*) pour signaler que "quelque 1 000 chrétiens se sont réunis pendant trois jours et qu'ils ont des idées pernicieuses" (*fesad*)<sup>185</sup>. » Dans certains cas, le refus de payer la *cizye* semble avoir débouché sur une résistance armée<sup>186</sup>, sans que les éléments à notre disposition permettent une quelconque généralisation. On a le sentiment que, soucieuses de ne pas compromettre leur existence, les communautés chrétiennes ont largement intériorisé le contrat tacite leur accordant sauf-conduit en contrepartie de leur soumission. Il en va de même des communautés juives de l'empire, numériquement renforcées par l'arrivée des juifs d'Espagne après leur expulsion ; elles disposent cependant rarement d'une présence territoriale compacte dans l'empire. Certes, on peut évoquer la mouvance contestataire qui se forme autour de Sabbatai Tsevi (1626-1676), mais elle fait exception et surtout, cultive une attente messianique qui provoque une division interne au sein de judaïsme sans déboucher sur une révolte antiottomane.

Quant aux contestations, nées au cœur même de l'islam, elles s'expliquent parfois par l'évolution du paysage religieux, s'articulent à d'autres moments avec des dynamiques socio-économiques ou politiques lourdes. Dans le premier registre, il n'a jamais été aisé pour les sultans ottomans de gérer le domaine religieux, marqué par la densité confrérique, mais aussi des lignes de clivage mouvantes. Hors de toute lecture dichotomique, fût-elle sunnite-chiite, la « religion » comme croyances et pratiques se réinvente constamment à partir d'une certaine « métadoxie<sup>187</sup> », qui accorde quelque marge de manœuvre à divers acteurs, active ou désactive de nombreuses tensions sociales avec l'État.

Nous l'avons rappelé dans le chapitre précédent, la *dawa* des *gazi* et leur esprit de solidarité ont été déterminants dans la formation de l'État ottoman, à l'origine du mythe d'un âge d'or, une période

référentielle durant laquelle l'« ordre était parfait ». En même temps, les deux décennies de *fetret* (« interrègne ») ont montré combien, en l'absence d'une armée centralisée, d'une administration efficace et d'un appareil religieux intégré, autrement dit d'une bureaucratisation, les fondations mêmes de l'État restaient fragiles. Or, chaque pas en direction de l'institutionnalisation du pouvoir central provoque inévitablement une réaction de la part des acteurs de l'espace religieux, que l'État n'est absolument pas en mesure de domestiquer.

Le premier résultat marquant de cette dialectique d'expansion de l'État et de résistance des perdants est la révolte de cheikh Bedreddin de Simavna (1359 ?-1420 ?) en 1416. Fils d'un *gazi*, *kadiasker* de son état, cheikh Bedreddin est, à ce double titre, un témoin d'un temps soudainement révolu, un représentant de dynamiques sociales, politiques et religieuses centrifuges encore robustes et un agent du processus de bureaucratisation de l'État, puisqu'il fait partie de l'establishment religieux officiel. Il a « reçu l'enseignement théologique le plus sophistiqué de son époque » et est accepté comme une autorité notamment dans le domaine de l'*içtihad* (en arabe *ijtihad*, « effort d'interprétation/jurisprudence ») ; ses travaux dans ce domaine seront enseignés dans les *medrese* de l'État bien après son exécution<sup>188</sup>. Mais il est aussi l'homme de temps incertains où les repères ottomans sont sérieusement ébranlés avec l'effondrement de l'État après la bataille d'Ankara de 1402, qui crée un vide idéologique. Le cheikh, comme nombre d'autres religieux, s'intéresse alors au monde *houroufi* (de *harf*, « lettre », doctrine et écoles mystiques, s'apparentant au cabalisme), parcourt le monde musulman de Tabriz au Caire pour acquérir un deuxième savoir, une deuxième formation, en contradiction frontale avec l'orthodoxie sunnite que l'État veut imposer. Ce séjour dans l'inconnu mystique explique que sa maturation intellectuelle soit allée de pair avec une attente de délivrance, à la fois politique et messianique. Politique, puisque dans la guerre de succession qui fait rage au sommet de l'État entre deux frères, il prend le parti de Musa Çelebi dont l'exécution en 1413 par le gagnant Mehmed Çelebi montre combien le jeu de pouvoir ottoman est devenu cruel. Messianique, puisque cette mise à mort laisse le cheikh, mais aussi d'autres partisans de Musa orphelins et éveille en eux une urgence de rupture qui ne peut plus se limiter aux enjeux proprement dynastiques. La révolte qu'il déclenche en 1416 se produit donc dans un contexte de restauration du pouvoir qui, pour Bedreddin et les siens, est synonyme d'injustice : non seulement l'un des fils de la maison des Osman a fait couler le sang de son frère, mais en révoquant les *tumar* que le prétendant au trône exécuté avait octroyés à ses partisans, il a cassé l'équilibre des pouvoirs en Roumélie, terre de conquête des *gazi*<sup>189</sup>. La succession sanglante au sein de la dynastie,



qui met un terme à plus d'une décennie d'instabilité, semble avoir été interprétée comme une usurpation à la fois du trône et des droits dans une bonne partie de la Roumélie, encore faiblement islamisée. Au-delà de la communauté musulmane, le message de délivrance œcuménique de Bedreddin s'adresse en effet également aux chrétiens et aux juifs, eux-mêmes travaillés par des courants hétérodoxes<sup>190</sup>. La révolte est écrasée, Bedreddin condamné à mort, mais de fait virtuellement réhabilité par cette sentence même. Aucun argument religieux ne pouvant être invoqué pour condamner son insurrection, il est acquitté du point de vue de la *sharia*, mais tout de même mis à mort *siyaseten*, autrement dit sur la base des « exigences politiques »<sup>191</sup>. Il laisse un héritage qui lui survivra jusqu'à nos jours, avec la naissance d'un courant appelé bedreddinisme ou simavisme, fondement d'un bektasisme balkanique<sup>192</sup>. Mais son héritage est aussi théologiquement et politiquement subversif car jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, on continue à ordonner la destruction de son célèbre *Varidat* (« revenus/ressources »), *magnum opus* où il définit Dieu comme synonyme de l'univers existant et refuse de séparer le corps et l'âme, ou encore de reconnaître l'existence d'un enfer et d'un paradis<sup>193</sup>.

Si l'on ne peut dégager des leçons trop générales de l'épisode de cheikh Bedreddin, sa révolte et son exécution n'attestent pas moins qu'une partie des populations musulmanes considère désormais le pouvoir ottoman comme synonyme du mal. Cette tendance ne s'affaiblira pas avec la construction impériale. Comme le dit Fuad Köprülü, avant même le règne de Mehmed le Conquérant, bon nombre de *baba* (« cheikhs / dignitaires religieux et confrériques ») turkmènes avaient diffusé, « sous l'apparence soufie et au nom de diverses confréries comme le kalenderisme et le haydarisme, des doctrines extrémistes chiites et des idées *batni* [“ésotériques”] parmi les clans turkmènes<sup>194</sup> ». Pour sa part, Mehmed le Conquérant, qui, comme nous l'avons vu, fait d'Istanbul la capitale de l'islam et crée une *medrese* qui porte son nom, applique une politique très répressive à l'encontre des religieux ainsi que des fondations pieuses. Tout indique que son règne est vécu comme une période de traumatisme par le monde confrérique. En revanche, son successeur, Bayezid II (1481-1512) inaugure une période ultraconservatrice durant laquelle nombre de droits confisqués sont restitués. L'ancrage dans l'islam orthodoxe se poursuit sous Selim II, qui détrône son père en 1512, puis Süleyman le Magnifique (début de règne : 1520), avec l'officialisation du hanéfisme et l'ascension Mehmed Ebussuûd Efendi (1490-1574). Le « moment Ebussuûd », promu *şeyhülislam* en 1545, marque une « phase conservatrice » dans l'histoire de l'empire, puisque ses « activités [incluent] la construction d'une mosquée dans chaque village et l'obligation faite aux villageois d'y effectuer leurs

prières de sorte de débuser les hérétiques. Il [condamne], au nom de la *sharia*, les sectes hérétiques, s'aliénant davantage les turcomans<sup>195</sup> ». Sans s'interdire de recourir à la technique dite de *hile-i şer'iyye* (« ruse avec la *sharia* »), qui consiste à respecter la lettre de la *sharia* mais non son esprit, comme dans le cas des fondations pieuses engendrant des intérêts, l'État semble en effet se recentrer sur l'orthodoxie<sup>196</sup>, traduite par une orthopraxie imposée à la population.

## CONTESTATIONS RELIGIEUSES, RÉVOLTES POPULAIRES

Trois sultans marquent l'histoire ottomane et mondiale au point d'incarner à eux seuls l'empire : Mehmed le Conquérant (r. 1451-1481), Selim Ier, dit le Cruel (r. 1512-1520) que pour leur part les Ottomans appellent *Yavuz* (« le Brave ») et Süleyman le Magnifique (r. 1520-1566), passé à la postériorité comme *Kanuni*, « Législateur ». Symboles par excellence de puissance à l'extérieur et d'une autorité presque sans partage au sein du palais ottoman, ils sont néanmoins hautement contestés, voire fragiles, à l'intérieur même de l'empire.

Le règne de Mehmed II, sultan considéré comme arrogant (« c'est mon épée qui a conquis la ville », aimait-il répéter) ouvre une nouvelle page de la guerre religieuse dans l'espace ottoman même si elle est larvée. Selon le récit de Halil İnalcık, « grâce à ses exploits sans précédent dans l'histoire de l'islam, Mehmed le Conquérant est devenu l'un des *padişah* les plus puissants et les plus autocratiques [de son temps] et a imposé des obligations lourdes à ses sujets, notamment les nomades, pour réaliser ses projets impériaux. Si bien qu'Otman Baba [1387-1478], *Kutb-ı Alam* [en arabe *qotb* ou *qutb*, “pôle/ référence de l'univers”, envoyé à chaque période par Dieu], l'a pris pour cible de ses attaques. [Son] *Vilayetname* [de 1478] porte sur la doctrine soufie de *kutbiyya* et d'*Insan al-Kamil* [l'“homme parfait”]. En tant *kutb-al-aktâb* [pôle des pôles], Otman Baba y revendique le droit d'exercer un contrôle non seulement sur la vie spirituelle, mais aussi sociopolitique de son temps ». Il parvient en effet à mobiliser autour de lui les *yörük* (turcomans nomades), devenus « ouverts à toute propagande radicale contre l'État bureaucratique des sultans » aussi bien dans les Balkans de l'Est et en Anatolie où ils constituent la majorité de la population<sup>197</sup>. Le *Vilayetname*, véritable traité généalogique, porte les traces de cet activisme tant il est mordant à l'encontre du sultan, mais aussi des *ulema* cooptés : « Ne vois-tu donc pas qu'ils accusent [...] toute personne qui est en désaccord avec les ordres [du sultan] de rébellion, qu'ils le jettent dans un donjon et le tuent ? [...] Ils vendent un faux *marîfa* [“savoir / connaissance”], amassent des possessions terrestres et prétendent [pourtant] être des

guides spirituels<sup>198</sup>. »

Dans le sillage des conflits entre les Ottomans et la Perse sous Selim Ier, la « guerre religieuse » s'embrase en une longue insurrection des groupes *alide*, que le sultan écrase dans le sang<sup>199</sup>. Son hagiographie se plaît de rappeler qu'il a fait passer par l'épée 40 000 *Kızılbaş* (« Têtes rouges », connus pour leur sympathie pour le chiisme), afin de mater la contestation, mais aussi d'imposer la supériorité du sunnisme sur cette autre confession de l'islam. Bien sûr, il faut se méfier des chiffres, qui ont surtout une valeur symbolique et sont destinés autant à frapper l'imaginaire qu'à montrer, si besoin était, la démesure de la colère souveraine. Toujours est-il que le sultan ne parvient à surmonter la dissidence, attirée par le messianisme chiite diffusé par une autre dynastie turque, les Safavides, qu'en négociant un accord avec les émirats kurdes présents dans la région pour leur accorder une autonomie héréditaire effective jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle. L'homme de cet accord s'appelle İdris-i Bidlisi (1452 ?-1520), un savant religieux, qui occupe une place spécifique dans l'histoire des *ulema* ottomans.

À la suite de cette contestation massive, d'autres révoltes, plus ou moins durables, voient le jour en 1511 (Baba Tekeli), 1512 (Nur Ali Halife), 1519-1520 (Cheikh Celal de Bozok alias Şah Veli et Bünyamin-i Ayesi) ou encore, plus loin dans le temps, en 1561 (Hamza Bali). Selon Ahmet Yaşar Ocak elles suivent toutes une matrice axiologique identique : « Avant de s'engager dans la révolte, ces cheikhs se retirent dans une grotte pour une longue période de strict ascétisme, durant laquelle ils reçoivent un message divin. » La phase de réclusion de ces *kutb* (« pôle »), « chargés par Dieu de restaurer la religion et la justice », se termine par l'appel à la révolte : « Le Sultan mène une mauvaise vie et se rend coupable de débauche et d'oppression. Que le Jour dit, nos amis montent sur leurs chevaux et s'apprentent à passer à l'action. Que quiconque entende notre nom nous obéisse [dans notre volonté] d'éliminer les auteurs de la sédition et d'améliorer la situation de la population. Ceux-ci partageront les butins que nous ferons. Qu'on n'hésite pas à tuer ceux qui s'opposent à notre appel<sup>200</sup>. »

## L'EFFONDREMENT ANATOLIEN : LES RÉVOLTES CELALIS

Toutefois, les révoltes qui secouent l'Anatolie (ainsi qu'une partie des Balkans et des provinces arabes) sur de longues décennies (début 1550-fin 1610) pour prendre le nom générique de Celali (de la révolte messianique du cheikh Celal de Bozok/Yozgat, 1519-1520), ne sont pas de nature religieuse en tant que telles. Certes, les guerres entre

l'Empire ottoman et la Perse, qui s'accompagnent, nous l'avons vu, de massacres des groupes *alide*, créent une ambiance religieuse électrique, notamment dans la vaste zone frontalière<sup>201</sup>. Bien que l'opposition *kızılbaş* dispose encore de nombreux relais, d'organisations agissant dans la clandestinité et surtout d'une doctrine dissidente susceptible d'être réactivée, le moment de délivrance messianique semble cependant être ajourné<sup>202</sup>.

Dans les faits, ces nouvelles révoltes sont le fruit des transformations sociopolitiques et économiques du long règne de Süleyman le Magnifique et témoignent de l'ébranlement de l'ordre ottoman qu'elles accélèrent en retour. Dès le <sup>xvi</sup>e siècle, l'empire connaît, comme l'Europe d'ailleurs, un accroissement massif de la population ; en Anatolie de l'Ouest, par exemple, la population augmente de 42 %<sup>203</sup> entre 1520/1535 et 1570-1580. Parallèlement, on assiste à la formation de dynasties locales héréditaires, qui marginalisent les détenteurs des *tumar* et monopolisent la quasi-totalité de l'autorité de l'État à l'échelle provinciale. Les janissaires, qui constituent une source de menace plutôt que de stabilité à Istanbul, tant leurs révoltes sont fréquentes et sanglantes, sont concurrencés, dans nombre de localités, par des forces mercenaires disponibles en grand nombre au service des potentats locaux. Les *sekban* (« mousquetaires irréguliers »), qui ont toujours existé dans l'armée ottomane comme forces suppléatives, sont désormais largement autonomes de tout dispositif centralisé. Leurs rangs grossissent d'ailleurs considérablement à la suite des longues guerres avec la Perse (1578-1590) et avec l'Autriche (1593-1606), qui créent les conditions d'une extrême mobilité de jeunes hommes<sup>204</sup>. Nombre de figures ou dynasties locales ont d'ailleurs parfaitement saisi l'importance de disposer d'une force armée propre comme condition de leur autonomisation. Les représentants de l'État, des *sancakbeyi* aux *beylerbeyi*, trouvent également dans les forces *sekbanes* un moyen de s'émanciper de la tutelle d'Istanbul, tout comme les détenteurs de *tumar*, de moins en moins enthousiastes à s'engager dans la guerre comme le veut leur statut, mais de plus en plus exigeants quant à leur contrôle sur la terre.

Tout indique qu'un des dispositifs phares de l'ingénierie impériale par le passé constitue désormais une faiblesse qui provoque des réactions massives au cœur même de l'État. Il s'agit du système de *devşirme* (litt. « brassage »), issu à l'origine du droit du souverain ottoman à récupérer un cinquième du butin des terres conquises, dont des enfants, formés au palais et poussés sur le devant de la scène en tant qu'esclaves de la Porte au détriment des Turcomanes. Parmi les quarante-sept grands vizirs qui ont gouverné de 1453 à 1613, cinq seulement sont de souche turque<sup>205</sup>. Les hommes de l'*Enderun* qui

président ainsi les destins de l'État, gardent une certaine allégeance à leurs régions de provenance, sans doute au détriment du reste de l'empire. À titre d'exemple, « le grand vizir Sokullu Mehmed Pacha [1506-1579], lui aussi un *kul* du sultan, Serbe de Bosnie, se montra fidèle à ses origines quand il institua des fondations pieuses sur sa terre natale et favorisa en 1577 la création du patriarcat serbe d'Ipek [Péja ou Pějë, au Kosovo]<sup>206</sup> ». L'ascension des esclaves de la Porte, qui finissent par monopoliser le pouvoir, suscitait inmanquablement des réactions au sein des dynasties locales et des *ulema*. Déjà le chroniqueur Aşıkpaşazade (Salman ibn Aşık Paşa, 1400-1484 ?) ou d'autres dignitaires ottomans se montraient farouchement hostiles à ces vizirs, qu'ils accusaient de subordonner les *ulema* et rogner leur autonomie<sup>207</sup>. Vers la fin du règne de Süleyman le Magnifique, le pouvoir, qui devait faire rempart à la contestation, devient le théâtre d'une conflictualité interne sanglante, source perpétuelle d'instabilité, puis, moteur d'autres dynamiques violentes. Dans cette lutte, les *ulema* les moins intégrés dans le système prennent ouvertement position contre ces autorités nommées par le palais<sup>208</sup>.

C'est sur cette épaisse toile de fond qu'éclatent les révoltes celalis « qui ne troublent pas que l'ordre politique ; l'envoi des troupes sur divers fronts, les dons multiples accordés aux janissaires, obèrent les finances de l'État qui ne peuvent être remises à flot ; les impôts et les taxes ne sont qu'irrégulièrement perçus, les revenus liés au commerce intérieur et extérieur sont en baisse<sup>209</sup> ». À l'origine des révoltes, se place la contestation aussi bien des dignitaires locaux que des paysans. L'historien Mustafa Akdağ explique que les révoltes paysannes dirigées par cheikh Celal, Baba Zinnun, Süklun Hoca, Kalendar, Seydi [...], commencent après la mise en place d'un nouveau recensement des terres (*arazi tahriri*) ordonné par Süleyman le Magnifique dans le but d'augmenter les taxes perçues par l'État<sup>210</sup>. S'il reconnaît que ces personnalités avaient agité des motifs religieux, confrériques et/ou *alide*, Akdağ précise que leurs révoltes visent l'« ordre ottoman » en tant que tel : « Il est vrai que les premiers initiateurs des révoltes paysannes-turcomanes sont de tendance *kızılbaş*, ou du moins ne sont pas très attachés aux principes religieux du sunnisme. Mais même les textes des complices de l'*Enderun* montrent clairement que ce n'est pas un fanatisme confessionnel ou confrérique qui les pousse à l'action<sup>211</sup>. » En effet, même si la Perse accorde le refuge à des milliers de Celalis<sup>212</sup>, le contexte des révoltes est tout à fait différent de la situation du début du siècle, travaillée par le messianisme chiite.

Pour importantes qu'elles soient, ces révoltes ne suffisent pas à expliquer, par elles-mêmes, l'émergence d'un état de violence généralisé courant sur de très longues décennies. La situation devient à tel point incontrôlable dans un empire qui est pourtant au sommet

de sa puissance, précisément parce que les pouvoirs locaux autonomisés s'arment massivement à la faveur des révoltes ; cependant, les *sekban* qu'ils recrutent sont étrangers à toute allégeance durable à tel ou tel dignitaire ou autorité. Forts d'une solide solidarité de groupe, ils changent souvent d'alliance et de patrons, se soulèvent pour leur propre compte avant de s'engager dans la répression d'autres rebelles sous le commandement d'un officier dépêché par Istanbul. Ou inversement. Ces *sekban* ou *garib yiğitler* (litt. « braves étrangers », « jeunes volontaires/mercenaires ») sont souvent recrutés parmi la *reaya*, sur laquelle le dogme administratif et juridique était pourtant formel : « Il est interdit à la *reaya* de monter à cheval et de se munir d'une épée<sup>213</sup>. » La voici non seulement *çiftbozan* (« ayant dételé sa paire de bœufs »), mais aussi lourdement armée. Dans le sillage des révoltes qui se propagent comme une traînée de poudre d'une province à l'autre, nombre d'autres groupes s'organisent en forces autonomes pour devenir des *harami* (« voleurs »), terme désignant en l'occurrence des bandits de grand chemin. À ces mouvements s'ajoute enfin la contestation des *suhte* (étudiants de *mederse*), dont l'horizon d'ascension sociale est passablement obscurci, mais le dynamisme de la jeunesse reste intact. Ils ne refusent pas des alliances avec les jeunes *çiftbozan*, qu'on appelle aussi *levant*, mais gardent une solidarité de groupe et une autonomie qui leur permettent de déployer une stratégie d'action concertée à travers de vastes étendues<sup>214</sup>.

Depuis le passage à la dissidence d'un certain Karayazıcı Abdülhalim, *sancakbeyi* limogé de Divriği (appartenant à l'époque à la province de Sivas) en 1598-1599, plus aucune instance n'est en mesure de contrôler ces révoltes, qui ont cessé d'être de simples jacqueries paysannes. La répression est souvent atroce mais peu efficace : les chefs des expéditions militaires sont d'ailleurs eux-mêmes tentés, au bout d'un ou deux succès initiaux, par la dissidence armée. Certes, la cooptation permet de neutraliser certaines contestations, à l'exemple de Karayazıcı lui-même : « Des Celalis importants comme Karayazıcı, dont le principal prétexte à la révolte était le besoin de nourrir leurs mercenaires, pouvaient facilement être intégrés dans le système, car avec l'obtention d'une fonction publique, ils n'avaient plus de raison de rester dans la rébellion. À long terme, concernant les rebelles les plus proéminents, la politique de pacification s'est couronnée de succès. [...] La défaite d'un leader particulier ne permettait cependant pas de prévenir d'autres rébellions<sup>215</sup>. » Bien au contraire : l'insurrection devient pour les seigneurs de guerre, forts de 8 000 à 10 000 hommes à leur solde, le moyen d'obtenir un « poste digne » d'eux<sup>216</sup>. L'insurrection de Deli Hasan Pacha qui rejoint l'armée avec quelque 10 000 insurgés après sa nomination comme

*beylerbeyi* de Bosnie (1603)<sup>217</sup> montre également que la cooptation ne porte pas toujours les résultats escomptés, puisque des milliers de ses anciens compagnons préfèrent rester dans la dissidence armée. Pour expliquer ce tourbillon vertigineux, où le bandit devient pacha et le pacha se mue en bandit à l'instar de Deli Hasan Pacha, Canbuladoğlu Ali Pacha, Abaza Mehmed Pacha ou d'autres, Sencer Divitçioğlu propose une théorie du jeu, où la violence s'impose comme une variable neutre idéologiquement mais décisive stratégiquement, au service d'un nombre sans cesse croissant d'acteurs<sup>218</sup> dont la stratégie s'improvise en cours d'action, de sorte qu'elle finit par s'imposer comme l'élément central de tout un système. Elle permet aussi une mobilité impressionnante des acteurs puisqu'on retrouve certains *sekban* et étudiants, repérés d'abord dans une localité, à plusieurs centaines de kilomètres de là.

Face à l'intensité de ces révoltes, l'État, engagé dans des guerres externes sur plusieurs fronts, n'a d'autre choix que d'attendre la fin de la tempête, négocier, à ses risques et périls, avec certains rebelles pour semer autant de discorde et fragmentations entre eux et pour mettre en place un jeu progressif de régulation<sup>219</sup>. La stratégie d'attente finit par être payante, tant le coût économique, démographique et moral est élevé pour toutes les composantes de la société. Dans la plupart des localités, on voit émerger un mécanisme de responsabilité collective, les villageois se portant *kefil* (« garants ») de leurs jeunes désœuvrés<sup>220</sup>. Quant aux négociations, elles concernent tous les segments d'insurgés, mais nous insisterons ici sur l'un d'entre eux, les étudiants des *medrese* : l'État les amnistie en masse, leur accorde l'immunité quant à leur sécurité future et s'engage à améliorer leurs conditions de formation et de carrière. Les « délégués » étudiants à Istanbul acceptent ces propositions et se portent à leur tour garants du comportement de leurs camarades insurgés, sans y parvenir dans un premier temps, avant d'imposer le respect de cet accord à leurs collègues<sup>221</sup>. Enfin, le palais est obligé de reconnaître la légitimité de nombreuses demandes des insurgés ; le sultan promulgue, à plusieurs reprises, des *adaletname* (« édits de justice »), autrement dit de longs cahiers de charges et d'engagements, qui tiennent en compte d'un grand éventail de revendications sociales, à commencer par la justice. Ces *adaletname* sont largement utilisés par les paysans, mais aussi les populations urbaines, pour entraver l'action des agents de l'État, voire leur interdire dans certains cas l'accès à leurs localités<sup>222</sup>.

Les révoltes successives et leur répression qui parfois s'accompagnent de massacres à grande échelle, notamment sous le commandement de Kuyucu (« Puisatier ») Murad Pacha (grand vizir de 1606 à sa mort en 1611), réputé pour sa manie de remplir les puits avec les crânes des insurgés, changent la topographie de nombreuses



localités anatoliennes. Alors que villes comme bourgs se dotent des forces miliciennes et érigent des forteresses, on observe, notamment entre 1603 et 1609, un vaste mouvement d'exode, appelé *Büyük Kaçgun* (« grande fuite ») vers des montagnes inaccessibles où se forment de nouveaux villages<sup>223</sup>. Dans la même veine, comme le montre Kevork Pamukciyan, nombre d'Arméniens d'Anatolie se réfugient alors à Istanbul<sup>224</sup>.

## LA RESTAURATION DE POUVOIR

Il est impressionnant de voir combien le pouvoir ottoman de la période dite de la grandeur peut se trouver aux abois et pourtant, s'avère toujours capable de perdurer. Bien entendu, le palais s'inscrit dans un cadre supra-social, qui lui apporte une réelle autonomie d'action y compris aux plus sombres heures de son histoire. Comme le précise Niyazi Berkes, il dispose aussi d'un trésor interne considérable, fruit de l'accumulation d'or, qui l'immunise face aux crises majeures<sup>225</sup>. Pour autant, d'autres ressorts de survie de l'État restent à étudier pour saisir sa capacité à se redéployer après (voire pendant) chaque crise et développer une nouvelle ingénierie politique. Il faut cependant garder en mémoire le poids de la culture politique qui, comme le constate le penseur Cemil Meriç, gage sa pérennité : « Aucune insurrection ottomane n'a pour ambition de détruire l'État<sup>226</sup>. » Tout indique, en effet, que le contrat tacite, sur lequel nous avons déjà insisté, n'écarte pas la possibilité de passer à l'insurrection, à condition, cependant, qu'elle ne débouche pas sur le renversement de pouvoir et se contente de viser, *in fine*, le rétablissement d'un ordre initial, le fameux *nizam*. Dès lors, l'insurrection gagne une dimension fonctionnelle, lançant un avertissement sanglant à l'État, coupable d'égarement par rapport à l'impératif de *nizam*. En réponse à ce défi, l'État impose le devoir d'obéissance par la force sans s'interdire une nouvelle phase de négociations avec le(s) groupe(s) fauteur(s) de troubles. En dernière instance, la peur de la *fitna* (« discorde »), tant crainte et honnie par les légistes musulmans qui lui préfèrent « mille ans de tyrannie »<sup>227</sup>, devient également un instrument au service de la durabilité de l'État, obligé, en retour, de contenir l'arbitraire et l'injustice.

Au-delà de cette culture politique, il convient de s'intéresser aux phases successives des révoltes et de restauration sans pour autant dresser une histoire cyclique. Nous ne pourrions nous atteler ici à élaborer une chronologie fine pour chaque période, mais les décennies qui suivent les révoltes des Celalis sont en soi significatives pour comprendre les dynamiques de restauration de l'ordre dans l'empire. Comme au <sup>xv</sup>e siècle, Bayezid II succédant à Mehmed II, le règne post-Celalis de Murad IV, s'avère très conservateur et s'attache à obtenir



l'adhésion des *ulema*, mais aussi des dynasties provinciales et d'une manière générale, la majorité de la population. Placé dans le registre moral, la restauration se traduit par l'interdiction de la consommer du tabac ou café, avec la fermeture des tavernes. Au même moment, les non-musulmans sont contraints de se rendre « visibles » par des costumes distincts. Cette matrice conservatrice de gestion de l'espace urbain, reprise dans la durée pratiquement jusqu'à nos jours, constitue un levier important pour imposer l'État comme garant de l'ordre moral et de la stabilité.

En outre, la restauration dans la durée exige souvent l'émergence d'une personnalité forte, pas nécessairement un sultan puissant, mais le chef d'une nouvelle école ou d'un groupe d'intérêt, qui propose une formule politique inédite pour sortir de la phase de fragilisation. L'écrasement d'une révolte ou d'une contestation interne (plus rarement une victoire militaire) sert en effet de condition préalable mais insuffisante à toute reprise en main qui, aux yeux des contemporains du moins, clôt définitivement la période des troubles, impose le poids de l'État, rétablit la confiance de l'opinion publique. Derrière l'apparition d'une figure providentielle se manifeste sans doute la faculté de l'État à se renouveler par un jeu de pouvoir en interne, qui crée un nouveau bloc hégémonique. Nul doute que plusieurs décennies après les révoltes celalis, l'État a trouvé cet homme (mieux encore, une dynastie) en la personne de Mehmed Köprülü (nommé grand vizir en 1656), capable de mettre un tant soit peu d'ordre dans ses finances et d'imposer l'impératif sécuritaire avec une extrême brutalité, au point de faire tuer 4 000 personnes dont les corps sont jetés à la mer à Istanbul<sup>228</sup>. Avant d'être écartés de la scène, l'emprise des Köprülü sur le pouvoir deviendra telle qu'ils feront et déferont des sultans, comme Mustafa II (déposé en 1703), jugé incompetent<sup>229</sup>.

## CHAPITRE 3

### MÉLANCOLIES IMPÉRIALES

*On dit que le poisson pourrit par la tête. On connaît le chef de la sédition ;  
Incapable de la moindre parole, il ne connaît pas davantage le Livre de Dieu.  
Un troupeau de bêtes occupe les postes des vizirs ;  
N'y a-t-il donc pas un homme pour servir  
la religion et l'État ?  
Quant aux pachas et aux aghas, ils sont responsables du déclin du monde ;  
Qui d'autre qu'eux accompagne mieux  
le complot et la discorde ?  
Encore plus cruels sont les ulema ,  
le Kadiasker ayant livré le monde à la dépravation avec ses invocations ;  
Que Dieu te vienne en aide si le kadi est  
ton adversaire.*

Uveys ibn-i Mehmed, dit Veysi (1561-1628)[230](#)

*Le monde marche sur la tête ;  
Aucun espoir d'amélioration sous notre règne.  
Le maudit destin a livré l'État  
aux hommes ignobles.  
Nos bureaucrates sont des vilains,  
Ne faisant rien d'autre que de se montrer  
dans les rues d'Istanbul.  
Pauvres de nous !  
Que Dieu nous vienne en aide.*

Mustafa III (1717-1774)[231](#)

### GÉRER UNE ÉCONOMIE IMPÉRIALE

Dans les pages de son ouvrage sur les absolutismes consacrées à l'Empire ottoman, Perry Anderson attire notre attention sur un paradoxe : « Même au plus haut niveau de développement, l'économie ottomane ne fut jamais à la hauteur de la politique ottomane. La force motrice et fondamentale de l'expansion impériale resta toujours de caractère militaire. » Cette asymétrie est d'autant plus étrange qu'elle ne s'explique pas par une fermeture sur soi puisque : « Les sultans n'avaient pas hésité à utiliser les chrétiens et leurs savoir-faire d'une façon différente de celles des *devchirmeh*, qui leur fournissaient des fantassins. L'artillerie turque, l'une des plus modernes d'Europe, fut souvent forgée par des renégats occidentaux. La marine turque rivalisa bientôt avec celle de Venise grâce à ses capitaines et équipages grecs[232](#). »

On a en effet l'impression que les Ottomans éprouvent un mépris absolu pour la chose économique, confiée, à l'exception de la gestion

de postes stratégiques importants, à des non-Ottomans par soustraitance<sup>233</sup>. Ce système, dit d'*ahdname* (« promesse solennelle/engagement/pacte/traité »)<sup>234</sup>, aussi connu par le terme de « capitulations », est synonyme d'« amnistie », « garantie formellement par le chef de la communauté musulmane aux non-musulmans en retour d'une promesse d'amitié ». Il renfloue, grâce aux taxes multiples qu'il engendre, les caisses de l'État dont il élargit les marges de manœuvre. « Promesse du sultan », l'*ahdname* représente, selon Maurits H. Van den Boggert, l'équivalent ottoman du *pacta sunt servanda*, sacralisé et « devant être honoré conformément à la *sharia* ». Cette sacralité n'est d'ailleurs pas sans rapport avec l'adjectif *mübarek* (« bienheureux ») utilisé dans la littérature ottomane pour définir aussi bien la guerre et la paix que les engagements de la Sublime Porte. Un *ahdname* peut être « renouvelé » (notamment, à l'occasion de l'accession au trône d'un nouveau sultan), « amendé et expliqué » mais il reste toujours de l'ordre de la promesse, engageant par conséquent l'honneur de l'État. Van den Boggert précise que seules des circonstances belliqueuses (comme l'occupation de l'Égypte par les armées de Napoléon) peuvent autoriser sa suspension, voire sa révocation<sup>235</sup>. Selon l'historien de l'économie Mehmet Genç, les capitulations sont en un certain sens le pendant économique du recrutement de soldats et de bureaucrates par le système de *devşirme*<sup>236</sup>. Certes, les commerçants européens, qui ne sont ni des esclaves du palais ni des sujets ottomans, poursuivent leurs intérêts propres et parfois aussi ceux des États dont ils sont les ressortissants. Mais en se chargeant des activités économiques lourdes telles qu'importations et exportations, qui exigent de gros moyens financiers, ils permettent à l'empire de se concentrer sur le militaire sans pour autant contrevenir à son fameux *nizam*. Pour les Ottomans d'avant le xix<sup>e</sup> siècle, en effet, les capitulations sont synonymes de leur supériorité et non d'une quelconque dépendance.

L'intervention étatique dans le domaine économique se limite essentiellement à la gestion monétaire, qui est, comme partout, un sujet très sensible. L'État est habitué à des crises économiques fréquentes, généralement liées à la mise en circulation d'une nouvelle monnaie, dépréciée, pour faire face à une augmentation sensible des dépenses, qui provoque inmanquablement des mécontentements sociaux et des troubles politiques (1444, 1451, 1481)<sup>237</sup>. Risquée, mais sans autre choix, la gestion dévaluationniste finit par faire système, relativement bien maîtrisé au début en dépit des contestations. À la fin du xvii<sup>e</sup> siècle, cependant, alors que les revenus tirés des conquêtes militaires se tarissent, les crises s'aggravent et surtout changent de nature, interdisant à l'État d'intervenir par une quelconque politique monétaire propre. En effet, comme le précisent

Huri İslamoğlu et Çağlar Keyder, la conjugaison de plusieurs facteurs est à l'origine de ces nouvelles instabilités : « Un autre développement de la fin du <sup>xvi</sup>e siècle, en partie dû à la croissance démographique et également le reflet d'une tendance mondiale, concernait l'inflation. Le changement de nature de l'activité commerciale, concrétisé par [l'émergence d'un] commerce prohibé et la circulation accrue du capital, eut pour conséquence d'inonder le marché ottoman de *real* espagnols. L'usage répandu du *real* sans conversion en *akçe* montrait que le système ottoman s'était laissé surprendre par les mouvements monétaires mondiaux. L'État perdait par conséquent le contrôle sur sa monnaie, puisqu'il n'avait plus le monopole de frappe ni ne pouvait dévaluer les pièces qu'il n'avait pas lui-même frappées. Il était désormais privé de l'un des moyens traditionnels qu'il utilisait autrefois pour faire face à la diminution de ses revenus<sup>238</sup>. »

La politique de dévaluation, combinée aux effets de la perte du contrôle monétaire, est accompagnée d'une augmentation très nette des dépenses de l'État qui, à la fin du <sup>xvii</sup>e siècle salarie quelque 100 000 personnes, à savoir 40 000 personnes de plus qu'en 1640, portant le déficit budgétaire à 150 millions de piastres<sup>239</sup>. Dans une certaine mesure, l'empire est pris à son propre piège, puisqu'il est obligé de faire face à ses dépenses sans avoir les moyens de développer un capitalisme commercial, ni de devenir un acteur entrepreneurial par des investissements propres ou créer les conditions à même d'encourager l'investissement privé. Il n'arrive pas davantage à réduire ses dépenses militaires qui augmentent proportionnellement à la baisse de ses revenus. En 1527-1528 (en pleine période d'expansion), l'armée accaparait 62 % à 65 % du budget, alors que 30 % revenaient à la bureaucratie, elle-même largement militarisée, ainsi qu'au sultan. En 1660, les dépenses militaires seules s'élèvent à 72 % du budget<sup>240</sup>.

Le coût de la crise monétaire n'est pas qu'économique, car chaque convulsion majeure est susceptible de provoquer une révolte dans la capitale<sup>241</sup> ; au <sup>xvi</sup>e, et surtout au <sup>xvii</sup>e siècle, les insurrections changent de nature pour devenir infiniment plus violentes. À titre d'exemple, la dévaluation de 1588, liée en partie à la volonté du sultan d'accroître le trésor interne du palais, se solde par une révolte et le sacrifice du seul *defterdar*<sup>242</sup>, exécuté pour apaiser les insurgés. Un peu plus de six décennies plus tard, en septembre 1651, l'État ne peut plus se contenter d'une demi-mesure.

« Pressé par les besoins d'argent, le grand vizir Melek Ahmed Pacha frappe les *tumar* d'un impôt extraordinaire de 50 % ( *bedel-i tumar* ), fait doubler l'impôt du camp ( *ordu akçesi* ), instaure en système officiel la vénalité des charges et procède à une dévaluation forcée : il fait frapper des piastres et des aspres de bon aloi, qu'il oblige les artisans et commerçants à accepter et à échanger contre des sequins au faux de 260 aspres pour un sequin au lieu de 170 (ou de 120 aspres au lieu de 80 pour une

piastre), les impôts et taxes devant en outre être payés en bonne monnaie. Cette mesure provoque la révolte des gens des corporations avec comme conséquence la destitution du grand vizir et l'assassinat de Kösem Sultan (1590-1651, mère de deux souverains, Murad IV et İbrahim Ier)<sup>243</sup>. »

En 1657, infiniment plus lourd est le bilan des sacrifices consentis pour surmonter l'insurrection passée dans les annales comme l'événement de *Vakvak*. Le *vakvak* est, selon la mythologie, un arbre de 100 *arşın* (un *arşın* : 68 centimètres) dont les feuilles sont faites de crânes humains<sup>244</sup>. La crise éclate lorsque les commerçants refusent tout simplement d'accepter les nouvelles pièces de monnaie utilisées pour rémunérer les janissaires. La rapidité avec laquelle la question économique s'articule avec la question politique est frappante ; la « justice » ne peut être rendue qu'au prix du sang versé des autorités, d'une ou plusieurs victimes sacrificielles, seule mesure à même d'apaiser la colère. Le *padişah* sait qu'à défaut de leur livrer des boucs émissaires, il lui faudrait payer de sa vie.

## MYSTICISME ET NOUVELLES INGÉNIERIES ÉCONOMIQUES

L'acteur de base du monde économique ottoman des <sup>XVI</sup><sup>e</sup> et <sup>XVII</sup><sup>e</sup> siècles n'est pas le grand banquier ou le grand entrepreneur comme c'est le cas désormais en Europe, mais l'artisan ou le commerçant de détail. Comme le souligne Dina Khoury, cet univers économique, surveillé par l'État et pourtant largement autonome, accomplit (souvent) à merveille les deux tâches qui lui sont fixées, à savoir assurer l'approvisionnement d'Istanbul et servir l'État en contexte de guerre<sup>245</sup>. La province, notamment la terre arabe, est le lieu par excellence où le palais exerce sa politique prédatrice. Comme le dit Halil İnalcık, « l'Égypte et la Syrie étaient vitales pour l'économie d'Istanbul et de l'empire. Au <sup>XVI</sup><sup>e</sup> siècle, les provisions du palais du sultan en riz, blé, épices et sucre venaient d'Égypte, alors que la Syrie envoyait annuellement 50 000 kilogrammes de savons. L'or soudanais arrivait au palais via l'Égypte et le trésor impérial accaparait le surplus du budget égyptien s'élevant à un demi-million de ducats d'or par an<sup>246</sup> ».

L'artisan et le commerçant sont les pièces maîtresses de la production et du transfert des biens vers la capitale, mais ils n'ont nulle autre ambition que de jouer loyalement le rôle qui leur est fixé. Sabri F. Ülgener, qui s'intéresse surtout aux subjectivités ottomanes, suggère que comme les confréries religieuses, les *fütüvvet* (« fraternités religieuses/professionnelles »), qui n'étaient pas totalement séparées d'elles, tentaient surtout d'offrir une certaine quiétude à leurs membres, des foyers chaleureux et protecteurs dans un environnement

si troublé. Contrairement à la bureaucratie affairée à amasser les richesses d'ici-bas, les *fütüvvet* refusaient de s'inscrire dans une culture matérialiste pour développer son contraire, une vision « méta-économique » du monde et de leurs propres activités. Et Ülgener de citer l'adage : « *fütüvvet* consiste à se rendre humble » dans les domaines militaire, confrériques et commercial<sup>247</sup>. On a parfois critiqué Ülgener pour sa lecture inspirée de Max Weber et de Johan Huizinga ; si ses analyses ne nous éclairent pas nécessairement sur les stratégies économiques de l'État, elles ont le mérite de révéler la résistance des artisans et commerçants à une implication mondaine excessive. L'existence d'un système de guildes, basées sur des responsabilités collectives, le partage d'une même vision du monde et un contrôle social efficace, a sans doute contribué à bannir durablement l'enrichissement personnel, jugé immoral. Comme le précise Hurichian İnan, en effet, ces « structures anciennes », capables de résister à « la situation créée par de nouvelles conditions du marché »<sup>248</sup>, ne manquaient pas de rationalité économique propre ni de viabilité, puisqu'elles érigèrent longtemps le *bazar* (ou le *souk*) en charpente de l'espace économique urbain. Clifford Geertz, qui analyse le cas marocain dans la deuxième moitié du <sup>xx</sup>e siècle, observe également que la définition mystique d'une activité pourtant commerciale permet au *souk* (avec l'ensemble de ses réseaux sociaux) de s'abriter un tant soit peu des secousses économiques majeures<sup>249</sup>.

Le désintérêt ottoman pour la chose économique ne signifie cependant pas l'absence de politiques socio-économiques d'un niveau macro, qui varient inévitablement dans la durée. Huricihan İnan remarque qu'après les révoltes celalis<sup>250</sup>, l'État instaure des mesures de protection de la paysannerie contre les grands propriétaires terriens, afin de prévenir de nouvelles révoltes en Anatolie, tout en se procurant des moyens d'approvisionnement autonomes<sup>251</sup>. De même, il institutionnalise le système dit d'*avarız* (« taxe extraordinaire »), le prélèvement direct d'une partie des biens et services sous forme d'obligations<sup>252</sup>, qui fait partie d'une politique macroéconomique basée sur les trois principes de provisionnalisme, du traditionalisme et du fiscalisme<sup>253</sup>.

Ce système économique visant simultanément la protection de la paysannerie et l'augmentation des ressources fiscales s'avère cependant contre-productif par rapport aux objectifs que le palais se fixe. Son souci fiscaliste l'oblige, en effet, à promouvoir le système de *malikane* (« domaine/fief »), et d'*iltizam* (litt. « affermage »), à savoir la vente aux enchères des charges de collecter les impôts<sup>254</sup>, avec pour conséquence de fragiliser les paysans qu'il veut mettre à l'abri de la prédation privée. La légalisation des *malikane*, qu'*inalcık* définit comme un système de « propriété duale de la terre » dont les revenus

reviennent pour une part seulement à l'État<sup>255</sup>, profite essentiellement aux membres enrichis de la classe militaire ou aux dynasties locales qui ont vu le jour au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle. De plus, ces bénéficiaires sont les seuls à pouvoir se lancer dans une entreprise d'*iltizam*, laquelle nécessite des sommes considérables, récupérées par la suite en surtaxant la paysannerie<sup>256</sup>. Les contradictions ne se limitent pas à ce domaine : en privatisant la collecte des impôts, l'État encourage indéniablement le développement d'une économie monétaire, mais ceux qui profitent de cette politique, en partie des fonctionnaires, savent que l'objectif du palais en la matière n'est pas de libérer les dynamiques d'une économie privée viable. L'*iltizam* n'est en effet rien d'autre qu'un moyen pour l'État de faire face aux contraintes dues aux guerres et autres dépenses<sup>257</sup>. Dès lors, les *mültezim* (« fermiers ») ont tout intérêt à tirer le maximum de profit de leurs activités, accumuler des richesses sans envisager d'autres horizons.

Pourtant, comme le précise Halil İnalcık, on observe l'émergence, dans certains domaines, d'entreprises de type moderne : « Une transformation analogue à celle qui devait conduire en Europe au capitalisme se manifestait dans les corporations. Dans l'industrie de la soie, concentrée à Brousse, on voit aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles apparaître de véritables patrons capitalistes, exploitant parfois une soixantaine de métiers à tisser. Des artisans réduisent la quantité d'or contenu dans les brocarts de manière à produire des brocarts accessibles à un plus grand nombre d'acheteurs, afin de développer leurs profits. Certains inventent des variétés nouvelles de produits, se mettent en compétition avec les maîtres devenus des "patrons capitalistes". Certaines branches de production – les cotonnades en Anatolie occidentale, les cuirs à Andrinople, la confection de vêtements à Istanbul – travaillaient pour les marchés extérieurs et se développaient rapidement<sup>258</sup>. » De même, le mécanisme de *riba* (« intérêt »), pourtant formellement interdit par la *sharia*, participe à la constitution même du capital<sup>259</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle ; l'État légalise une rente de 15 %, mais le taux réel est en pratique autour de 40-50 %<sup>260</sup>.

Pour fréquents qu'ils soient, ces exemples ne créent cependant pas un élan capitaliste analogue à ce qu'on observe en Europe. D'une manière générale, le capital privé se concentre dans les mains d'une bureaucratie et son accumulation va inévitablement de pair avec l'appauvrissement de l'État. On ne peut, en effet, qu'être frappé par les richesses souvent amassées par des hauts dignitaires<sup>261</sup>. Au XVI<sup>e</sup> siècle, un million d'*akçe* suffisait à approvisionner 2 000 personnes pendant un an. Pour donner une idée des fortunes colossales de certains représentants de l'État, voici les principaux éléments du trésor d'un vizir, composé de 11 200 000 *akçe* (dont 1 100 esclaves), 1 000 charges d'argent, 406 moulins, 8 000 corans, 5 000 livres. Un

militaire nommé Sinan Pacha possédait pour sa part 600 000 ducats d'or, 2 108 000 *akçe*, 15 *tesbih* (« chapelets ») de perles, 140 casques, etc.<sup>262</sup>. Un autre exemple nous est offert par Dina Khoury dans son étude sur Mosul, province où les ressources fiscales reviennent dans leur totalité au gouverneur (Mirmiran) Süleyman Pacha. Il gère à distance sa province, tout comme son empire fiscal, d'Istanbul, et ne s'estime nullement tenu d'honorer ses engagements et obligations consistant de contribuer à l'effort militaire de l'empire contre la Perse. Il est remarquable d'observer que la réaction du centre à l'encontre de ce gouverneur indélicat se borne à des réprimandes, il est vrai, fréquentes<sup>263</sup>. Un dernier exemple concerne Derviş Mehmed Pacha, plusieurs fois gouverneur, puis grand vizir, entre 1636 et 1654. Le dernier poste qu'il occupe avant de devenir grand vizir est celui de *kaptan-ı deryalık* (« grand amiral ») : « Il fut nommé à cette fonction non pas parce qu'il avait des connaissances dans le domaine de la navigation, mais à cause de sa richesse. Tarhuncu Ahmed Pacha, le *vezir-i azam*, avait espéré, en nommant Derviş Pacha au poste de grand amiral, qu'il construirait une flotte sur ses deniers propres pour contribuer à l'effort de guerre contre Venise afin de conquérir la Crète. Mais Derviş Pacha a préféré devenir lui-même *vezir-i azam* plutôt que de dépenser sa fortune pour assurer la gloire de quelqu'un d'autre<sup>264</sup>. » Le pacha s'était déjà fait remarquer de tous lorsqu'il était le *vali* (« gouverneur ») de Bagdad, mais continuait de séjourner à Istanbul. Grâce à ses relations parmi les commerçants, il vendait des moutons, de la farine et du tissu de sa province au double du prix du marché dans la capitale. Cette activité spéculative alimentait mais aussi apaisait la pénurie alimentaire<sup>265</sup>, au mépris de toutes les règles, publiques comme éthiques, permettant au pacha de s'imposer comme un homme de vertu.

## CRISE DE L'ORDRE OTTOMAN

Au XVII<sup>e</sup> siècle l'empire ne compte pas moins de 32 *eyalet* (provinces) ; 24 sont divisés en 279 *sancak* (équivalents des départements) dont 13 dans le monde arabe<sup>266</sup>. Rien ne laisse présager encore l'« homme malade ». Après avoir profondément bouleversé le paysage politique mais aussi démographique, les révoltes celalis ont laissé place à de nouveaux pouvoirs qui, comme le montre Ariel Salzman, assurent la stabilité dans nombre de provinces et jouent le rôle de mécanismes de contrôle et d'équilibre avec la capitale<sup>267</sup>. Le règne d'Ahmed III (1703-1730) ne se résume pas seulement à des victoires (contre la Russie de Pierre le Grand ou, avec la conquête de la Morée, contre Venise) ou des défaites (perte de Belgrade en 1718), mais témoigne de transformations internes à la bureaucratie : « Sous le regard vigilant du vizir, la Sublime Porte a



émergé comme la force régulatrice chargée du [bon fonctionnement] du cercle de justice. Cependant, plutôt qu'un simple système circulatoire, susceptible de monter ou de chuter, la Sublime Porte maniait de nombreux circuits assurant la redistribution des privilèges et du pouvoir au sein de l'aristocratie au service [de l'État] et l'establishment religieux de l'Empire<sup>268</sup>. » Qu'il s'agisse de la taxation et la remontée des recettes fiscales des provinces vers Istanbul, ou encore des nominations aux postes importants, on voit émerger un système fait autant de « fluidité et de bonne entente » que du « patrimonialisme corporatiste »<sup>269</sup>. Cette tendance s'inscrit dans la durée, puisque, comme le remarque Tulay Artan, le début du XVIII<sup>e</sup> siècle voit l'émergence d'un mécanisme qui complète mais aussi concurrence la dynastie : des groupes de pression extrêmement influentes à la cour du *vezir-i azam* Damad İbrahim Paşa (1718-1730), avant qu'il fasse les frais d'une insurrection de janissaires<sup>270</sup>.

Pourtant, cet empire qui apparaît enfin stabilisé est plus que jamais bouleversé par des crises récurrentes dues notamment, mais pas exclusivement à la tendance vers l'autonomisation qu'on observe pratiquement dans toutes ses provinces. Les révoltes celalis ont en effet profondément remodelé l'Anatolie où l'autorité des *beylerbeyi* et des *sancakbeyi* repose désormais sur les *ayan* (« notables »), qui ont su inféoder ces représentants de l'État. À titre d'exemple, ces dynasties locales, pourtant sans existence juridique reconnue, dominent la ville d'Ayıntab, organisent des élections internes et bannissent les prétendus bandits qui osent opposer une résistance<sup>271</sup>. Un phénomène analogue s'observe à Adana, étudié par Işık Tamdoğan pour une période ultérieure (1750-1777), où émergent de nouveaux réseaux de pouvoir (mais aussi d'affaires) entre les militaires, les *ulema* et les *sadat* (« descendants du Prophète »)<sup>272</sup>. Citons encore le cas des Köseoğulları, dynastie de Divriği/Sivas, tour à tour loyale et dissidente, oscillant du piédestal du gouverneur au repaire du bandit, et inversement, qu'analyse Necdet Sakaoğlu<sup>273</sup>. Des situations analogues existent dans les deux lieux saints de l'islam où les émirs locaux sont économiquement et juridiquement souverains dans leur région et contrôlent même les revenus douaniers de l'État<sup>274</sup>. Ailleurs dans le monde arabe la situation n'est pas fondamentalement différente<sup>275</sup>.

Les réseaux structurés autour des familles des *ayan* constituent de nouveaux espaces de socialisation, s'inventent d'autres codes politiques, symboliques, cérémoniaux et de nouvelles manières d'être. Mais si la province s'est en quelque sorte pacifiée, du moins de façon relative, et ne connaît plus l'état d'émeutes permanentes comme de l'époque des révoltes celalis, le changement s'est fait au détriment de la présence de l'État. La crise ottomane du XVII<sup>e</sup> siècle révèle en partie

son incapacité à intégrer ces forces nouvelles, irréversibles pour le meilleur et pour le pire, dans un cadre inédit qui officialise *de jure* une situation de fait. Elle tarit également la source des revenus venant des provinces, monopolisés par les *ayan*, et aggrave d'autant les conséquences de l'absence d'horizon capitaliste pour les richesses accumulées dans le cadre du système d'*iltizam*.

Dans la capitale, la configuration est évidemment différente, mais les marges de manœuvre du sultan sont très réduites, car il évolue de plus en plus dans une situation de subordination par rapport à la Sublime Porte et aux janissaires, à l'image de celles de ses représentants en province par rapport aux *ayan*. Il n'est en mesure ni de garantir le fragile équilibre entre les différents corps de l'État, ni de satisfaire leurs demandes pour les pacifier. Si au <sup>XVI</sup>e siècle on craignait le sultan, capable de sacrifier père et mère (et certainement frères et parfois fils) pour imposer son pouvoir ou manifester sa colère, au <sup>XVII</sup>e siècle c'est au sultan de craindre ses vizirs et les janissaires comme le montrent les dépositions et meurtres qui se suivent. Quatre d'entre eux, Mustafa I<sup>er</sup>, le « Jeune Osman » (assassiné dans des conditions atroces), İbrahim I<sup>er</sup> et Mehmed IV, connaîtront ce sort de 1634 à 1687.

Enfin, il y a les défaites militaires, auxquelles les Ottomans ne sont certes pas étrangers, mais qui prennent une autre ampleur. La plus grande défaite du <sup>XVI</sup>e siècle, celle de Lépante (İnebahtı), tant célébrée en Occident, n'avait guère représenté qu'une parenthèse malheureuse aux yeux des Ottomans : « À Lépante, le grand amiral ottoman Müezzinzade Ali Pacha [mort en 1571], qui disposait des forces supérieures, accepta trop hâtivement le combat. Le 5 octobre 1571 eut lieu la plus grande bataille navale du siècle. Elle s'acheva par la destruction quasi complète de la flotte ottomane. En fait, les conséquences furent à peu près nulles. D'une part, la paix avec Venise fut signée en 1573, consacrant la conquête de Chypre [par les Ottomans], d'autre part, les forces navales ottomanes furent reconstituées après le désastre et en 1574, elles permirent la prise définitive de Tunis sur les Espagnols<sup>276</sup>. » Chaque écolier en Turquie apprend par cœur les phrases que le grand vizir Sokullu Mehmed Pacha aurait adressées à l'ambassadeur vénitien à cette occasion : « En détruisant nos forces navales, vous nous avez rasé la barbe. En conquérant Chypre, nous vous avons amputé le bras. Le bras coupé ne repousse pas, mais la barbe rasée repousse encore plus dru. »

D'une tout autre nature est la défaite devant Vienne en 1683, au terme d'une expédition coûteuse, décidée par le grand vizir Köprülü dans un contexte d'accalmie budgétaire relative. Les pressions françaises sur la cour ottomane, l'influence qu'exerce le religieux Vani Mehmed Bistam Efendi (?-1685) sur le sultan Mehmed IV (r.

1648-1687) dont il est l'*imam*, et les tensions internes aux « cercles dirigeants ottomans », se conjuguent pour pousser les Ottomans dans cette ultime aventure territoriale<sup>277</sup>. L'échec militaire va enclencher une nouvelle phase de l'histoire ottomane, marquée par des pertes territoriales et des traités humiliants comme celui Karlowitz (en turc : Karlofça) le 26 janvier 1669 à la faveur duquel l'empire cède, notamment, la Transylvanie et la Hongrie à l'Autriche, la Podolie à la Pologne, la Dalmatie et la Morée à la république de Venise. Malgré quelques gains territoriaux (notamment la reprise de la Morée), le traité de Passarowitz (Pasarofça), signé à la suite d'une guerre de quatre ans contre Venise en 1718, réduit davantage la présence ottomane en Europe ; si Venise cesse d'être une menace pour l'empire (et une puissance significative en Europe), il n'est pas moins obligé de céder le banat de Temesvar, la Valachie occidentale et le nord de la Serbie (ainsi que Belgrade) à l'Autriche.

Conséquence des transformations radicales que connaît le métier des armes en Europe, ces défaites sont aussi liées à une indéniable démobilisation des armées ottomanes, qu'aggrave encore la situation militaire<sup>278</sup>. Les chiffres se passent de tout commentaire. Selon les estimations d'Ömer Lütfü Barkan, dès le début du <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle, sur les 32 000 *sipahi* de Roumélie à peine 2 000 répondaient présents à l'appel ; de l'Anatolie ils étaient seulement 1 000 sur 18 700<sup>279</sup>. La tendance se poursuit au <sup>xvii</sup><sup>e</sup> siècle, puisque (Mustafa ?) Koçi Bey (?-1650 ?), connu pour ses « rapports » sur l'état de l'empire, se plaint que « le nombre des *sipahi* participant à la guerre ne dépasse pas les 7 000 ou 8 000 personnes<sup>280</sup> ». Comme le précise İlber Ortaylı : « L'armée des *eyalet* [composée des *sipahi*], qui constituait la principale force militaire de l'État et comprenait 100 000 hommes à l'époque de Süleyman le Magnifique, était devenue une cavalerie de *başbozuk* [soldats irréguliers ; litt. "sans discipline"] de 20 000 hommes 150 ans après. Les foyers de *kapıkulu* ["janissaires"] avaient remplacé cette armée<sup>281</sup>. » La règle accordant à un *sipahi* le droit de garder son titre (et ses privilèges) pendant sept ans, même s'il ne répondait pas présent à l'appel militaire, n'était sans doute pas étrangère à la désertion passive et pourtant légale de ces détenteurs de fiefs<sup>282</sup>.

Le désastreux siège de Vienne ne permet pas seulement de se faire une idée « grandeur nature » de l'état de l'armée ottomane ; surtout les guerres avec l'Autriche qui s'ensuivent pour s'étaler sur quinze ans (1683-1699) ont un impact considérable sur le paysage démographique de l'empire dans certaines de ses provinces européennes. Nombre de localités sont brûlées et pour se contenter d'un seul exemple, la population de Skopje passe de 40 000 à 6 000 habitants. Dans le même temps, la population chrétienne rurale en

fuite investit d'autres villes, comme Sarajevo, jadis presque totalement musulmane, qui compte alors 25 % de chrétiens<sup>283</sup>. Néanmoins, comme le précise Perry Anderson, plus que l'Autriche-Hongrie, victorieuse mais à bout de souffle en dépit de ses conquêtes, notamment Belgrade, c'est surtout la Russie tsariste qui profite du déclin ottoman, pour s'imposer comme principale menace pour l'empire<sup>284</sup>. À partir du début du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'Empire ottoman entre dans un régime quasi permanent de guerres avec la Russie (1710-1711, 1735-1738, 1768-1771, 1787-1792, 1806-1812, 1828-1829), qui se soldent par des pertes territoriales en Europe, mais aussi dans le Caucase.

## L'EMPIRE DANS UNE NOUVELLE EUROPE

Puissance continentale s'il en fut, l'empire se retrouve soudainement et pour une longue période sur un strapontin de l'Europe, pour ne pas dire en dehors de l'Europe. L'Europe du XVII<sup>e</sup>, et plus encore du XVIII<sup>e</sup> siècle, se construit sur des dynamiques et imaginaires auxquelles le palais ottoman est étranger, s'exprime dans une syntaxe qui est totalement inaudible sur les rives du Bosphore. La situation est en effet inédite. Comme le précise Rif'aat Abul Haj, le palais ottoman maintenait encore des rapports nourris avec l'Europe au XVI<sup>e</sup> siècle<sup>285</sup> et savait parfaitement lire la carte de ses conflits internes par rapport auxquels il pouvait se positionner avec un indéniable succès<sup>286</sup>. Une lettre envoyée par Selim II aux protestants des Pays-Bas, dans laquelle il leur exprimait « notre compassion » parce que « [vous avez] levé les armes contre les papistes » et que vous « n'adorez pas d'idoles, vous les avez bannies avec les images et les “cloches” des églises, vous avez établi votre foi en proclamant que Dieu Tout-Puissant est Un et que le Saint Jésus est Son Prophète et serviteur » est en soi la preuve de cette insertion européenne<sup>287</sup>. À partir du XVI<sup>e</sup> siècle cependant, l'Empire ottoman expérimente la « grande divergence » avec l'Europe que François Gipouloux observe dans ses analyses sur la Chine<sup>288</sup>. Comme le dit Bruce McGovan, les Ottomans renforcent leur système économique au XVIII<sup>e</sup> siècle, mais « ne participent pas aux opérations de crédit et de banque centrale inventées par les Hollandais et les Anglais », ce qui leur interdit toute gestion projectionnelle de leurs finances<sup>289</sup>. Huricihan Inan, qui part de la perspective d'« économie-monde » développée par Immanuel Wallerstein insiste sur le même fait ; selon elle, la question principale de l'empire n'était pas l'absence d'accumulation de capital, ni l'islam, qui aurait entravé le développement du capitalisme, mais bien les transformations dans l'économie mondiale, à l'origine de structures nouvelles que les Ottomans ne comprenaient pas et auxquelles ils ne parvenaient pas à s'adapter. Parallèlement, ajoute-t-elle, dans cette

nouvelle donne, l'empire cessait d'être une unité économique incontournable qu'il fut par le passé<sup>290</sup>. De part son ampleur territoriale, il était jadis une « économie-monde » à lui seul comme le suggère Fernand Braudel<sup>291</sup>, mais ne parvenait plus à s'insérer à la nouvelle « économie-monde » centrée sur l'Europe. Puissance maritime, les Ottomans étaient de plus en plus exclus de nouvelles voies de navigation, contrôlées par les Européens qui ne se donnaient plus la peine de contourner leur hinterland arabe, frôlé ostensiblement. Situé au cœur d'un espace d'échanges, l'empire privilégiait les commerçants étrangers par le système des capitulations pour concentrer ses efforts sur le militaire, mais sans parvenir à saisir les forces derrière la révolution militaire que l'Europe accomplissait au même moment.

## RETOURNER EN ARRIÈRE OU ALLER DE L'AVANT ?

Face à cette situation, au cœur du pouvoir dont le nombre de fonctionnaires est délimité à seulement 1 000 et 1 500 personnes au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>292</sup>, le palais et la Sublime Porte semblent pétrifiés, sans réponse aux défis qu'ils n'arrivent pas à appréhender. Certes, la crise de ce siècle n'est pas aussi destructurante que les révoltes celalis ; à titre d'exemple, au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, Istanbul, qui sort d'une longue période de renversements de sultans et de régicides, vit une (courte) période d'« adoucissement des mœurs », avec une nette diminution des révolutions de palais. Il en va de même d'une grande partie des villes de province, que contrôlent d'une main de fer les coalitions d'*ayan*. Mais la crise s'avère aussi plus grave qu'autrefois parce qu'elle porte autant sur la perte de puissance de l'État que sur le sens, tout en lui interdisant d'espérer une restauration telle qu'elle fut encore possible au début du XVII<sup>e</sup> siècle.

Le débat qui commence au début du XVII<sup>e</sup> siècle sur l'état de l'empire au sein de l'élite ottomane, gagne dès lors en intensité mais sans s'élargir au-delà de la déploration<sup>293</sup>. Dès la première moitié du siècle, Koçi Bey (mort en 1650) avait expliqué la crise ottomane par la dégradation des institutions et recommandé un retour au modèle ancien. Il n'était pas seul. Toutes les chroniques du XVII<sup>e</sup> siècle se plaignaient, note Cenk Reyhan, de la transgression des frontières entre les *reaya* et les *sipahi*, les premiers n'obéissant plus aux deuxièmes, lesquels n'étaient plus en mesure d'imposer leur autorité. Les *reaya* brisaient de ce fait le cercle de l'équité basée sur la fixation des rôles et l'obéissance et compromettaient l'impératif de *nizam*<sup>294</sup>. Koçi Bey se plaignait également dans son *risale* (« traité ») du délitement du consensus qui régnait autrefois au sein de l'élite dirigeante et

remarquait que le pouvoir du sultan avait cessé d'être effectif pour devenir symbolique, les frontières théoriquement bien délimitées entre les diverses couches de la société ottomane se faisaient poreuses, les nominations dépendaient plus de l'achat des offices que des mérites et les régulations fiscales manquaient largement de pertinence<sup>295</sup>. Mais Koçi Bey faisait figure d'homme du passé car le remède qu'il proposait était le retour aux bonnes vieilles méthodes qui avaient permis à l'empire de devenir ce qu'il était *au début* du *XVI<sup>e</sup>* siècle<sup>296</sup>.

C'est probablement le quasi-contemporain de Koçi Bey, Kâtip Çelebi (Mustafa bin Abdullah, *alias* Hacı Halife ou Hacı Kalfa, 1609-1669), qui traduit le mieux la vision que l'État ottoman a du monde et du déclin dont il commence à percevoir la menace. Par son interprétation du *changement*, il nous permet aussi d'observer l'ampleur de la dualité ottomane. Kâtip est à la fois l'interprète d'une vision ottomane du monde, mais aussi, en bon conseiller, se propose de la dépasser pour remédier aux maux qui affligent déjà la plus grande entité de la maison de l'islam. Il devient donc aussi, peut-être sans le vouloir, l'avocat du changement. Fasciné par les anciens Grecs, tombés dans l'oubli de longue date dans le monde musulman, il s'en prend sévèrement aux « fanatiques » (*bafinaz*) qui, selon lui, pariassent comme « pétrifiés » par les changements survenant dans le monde, qu'ils observent « avec des yeux bovins »<sup>297</sup>. Il est devenu impossible, même insensé, ajoute-t-il, de tenter d'extirper des *bida* (« innovations ») de la communauté des croyants, même celles qui ne sont pas nécessairement conformes à la Loi, car elles se sont enracinées dans la société et plus personne ne suit complètement la tradition prophétique, la *Sunna*<sup>298</sup>.

Kâtip n'était certainement pas aussi novateur dans tous les domaines. La délimitation classique historique de l'islam et de l'empire imposant l'immobilité à chaque individu continuait de marquer sa pensée et il ne parvenait pas à passer d'une conception circulaire de l'histoire à une vision projectionnelle. De même, il s'obstinait à concevoir l'ordre de manière bipolaire, fondée sur l'*aqil* (« raison ») et la *sharia*<sup>299</sup>. Il était cependant moins « conformiste » lorsqu'il redécouvrait, et surtout dépassait, la logique khaldounienne du déclin. Plusieurs siècles d'expansion territoriale avaient en effet fait oublier le syndrome d'Ibn Khaldoun en terre d'islam, pour qui, la chute des États survient nécessairement après les périodes de l'enfance, de l'adolescence et de l'âge adulte. Les signes de vieillesse se font sentir au moment même où les États atteignent l'apogée de la civilisation, laquelle signe la mort, si ce n'est de la société, du moins de l'État et du groupe de solidarité qui en forme la base. Dans cette logique, reprise partiellement par le sociologue Vilfredo Pareto (1848-1923), le déclin est une fatalité incontournable, même si les

médecins arrivent à prolonger encore quelque peu l'espérance de vie des États au-delà du troisième prince de la dynastie régnante. Kâtip Çelebi se référait explicitement à ce modèle pour expliquer l'État et l'histoire. C'est ainsi que, peu soucieux du message du Livre sacré quand il s'agissait d'interpréter le monde, il s'y réfugiait pour éloigner l'effroi de la fatalité ; alors qu'il justifiait la *bida*, œuvre humaine par excellence, il soustrayait l'homme à l'histoire en tant que sujet. Dieu peut détruire ou maintenir comme bon lui semble, disait-il<sup>300</sup>. Avec cet argument, dans une veine encore plus fataliste qu'Ibn Khaldoun, complètement asociologique de surcroît, Kâtip réussissait tant bien que mal à briser la logique tragique du cercle d'ascension et de chute. Tout en soumettant l'homme à la fatalité divine dont la trame et les mécanismes de fonctionnement se trouvaient en dehors de l'histoire, il arrachait le déclin au registre de l'inévitable, laissant une certaine autonomie à l'action humaine et une chance de survie à l'État. Dans l'attente du verdict divin, c'était à l'homme d'agir. Outré par la « situation dans laquelle se trouvaient les *medrese*, l'ignorance des enseignants, la non-application de méthodes appropriées dans l'enseignement », Kâtip déplorait la nature absurde des débats qui se déroulaient dans cet univers : « Le tabac et le café sont-ils licites ou illicites ? Faut-il dire la nation de Muhammed ou la nation d'Abraham ? » Il allait devenir le premier Ottoman à suggérer d'imiter l'Europe dans le domaine de l'enseignement<sup>301</sup>.

La recherche d'une issue de la crise par le retour à l'ancien ou par la projection de soi dans le nouveau n'était donc pas absente du monde ottoman, mais au tournant du XVIII<sup>e</sup> siècle, force était de constater que les deux formules, appliquées à divers degrés, avaient montré leurs limites. La réforme du système de recrutement, qui avait permis de réduire le nombre de foyers de janissaires<sup>302</sup> et de renforcer le système timariote avait échoué à rétablir le « cercle de la justice » ; au contraire, forts de leurs soutiens au sein de l'État, nombre d'« esclaves » s'étaient rendus coupables des confiscations prédatrices des *timar*<sup>303</sup>. Quant aux tentatives, chroniques, de réformer les *medrese*, elles n'avaient produit que de très maigres résultats, bornés à la reproduction des savoirs existants.

## UN NARCISSISME OTTOMAN ?

L'historiographie ottomane du XIX<sup>e</sup> et de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle décrivait cette période comme une ère de stagnation, voire, déjà, de déclin. Nombre d'historiens contemporains rejettent aujourd'hui avec vigueur ces qualificatifs<sup>304</sup>, mais le débat reste encore vif dans la Turquie d'aujourd'hui. À titre d'exemple, Durmuş Hocaoglu évoque le « narcissisme ottoman », encore moins intéressé par le monde que « les Omeyyades ou les Abbassides »<sup>305</sup>, les deux



premiers empires de l'islam. Murat Belge insiste de son côté sur la crise épistémologique du pouvoir ottoman en partant du siège de Vienne de 1683 : « Le principal problème était qu'[à supposer qu'ils aient réussi la conquête] les Ottomans ne savaient pas ce qu'ils venaient chercher à Vienne<sup>306</sup>. » Avant lui, Ahmed Hamdi Tanpınar (1901-1962), l'un des plus grands historiens de la littérature ottomane du XIX<sup>e</sup> siècle, faisait un constat analogue : « Les Ottomans n'avaient pas pensé à s'occidentaliser lorsqu'ils étaient aux portes de Vienne, car ils avaient construit seuls leur propre histoire<sup>307</sup>. »

Sans doute faut-il apporter quelques nuances à ces analyses qui cloisonnent trop l'empire dans ses propres références, mais il est néanmoins évident que dès le début du XVIII<sup>e</sup> siècle, le monde ottoman ne parvient plus à suivre l'évolution de l'Europe. Pour revenir à Kâtip Çelebi, dont on a vu les postures critiques à l'égard du système ottoman, sa vision de l'Europe politique ne peut que surprendre : « En matière d'organisation gouvernementale, écrit-il, les États d'Europe se répartissent en trois écoles, ou *madhab*, chacune fondée par un auguste sage ; elles sont appelées *monarchia*, fondée par Platon, *aristocratia*, fondée par Aristote, et *democratia*, fondée par Démocrite. Dans la monarchie, tous les gens obéissent à un seul souverain, juste et sage. Ce système est suivi par la plupart des maîtres de l'Europe. Dans l'*aristocratia*, la conduite du gouvernement se trouve dans les mains des notables qui sont indépendantes dans la plupart des affaires, mais choisissent pour chef l'un des leurs. L'État de Venise est organisé selon ce principe. Dans la *democratia*, la conduite du gouvernement est aux mains des sujets (*reaya*) qui peuvent ainsi se garder de la tyrannie », à l'instar des Anglais et des Hollandais<sup>308</sup>.

En effet, tout indique que graduellement, on passe du « narcissisme » dénoncé par Hacıoğlu à une incapacité à lire l'Europe, mais également, à suivre l'évolution de l'empire, même dans toute sa complexité, avec des solutions alternatives qu'elle pourrait pourtant proposer. Cette cécité s'explique partiellement par le régime confessionnel différencié que promeut le palais pour multiplier les interdits et mettre sous pression l'espace musulman, tout en libérant simultanément les dynamiques déjà autonomes au sein des communautés non musulmanes par une politique de non-ingérence. Les travaux de A. Adnan Adıvar, que nous rencontrerons de nouveau dans cet ouvrage, sont de ce point de vue significatifs. Ce médecin, devenu historien des sciences, remarque que les Ottomans se sont beaucoup intéressés à Byzance comme terre de conquête mais, à l'exception notable de Mehmed le Conquérant, se sont totalement désintéressés des sources grecques, au point d'ignorer l'attention que les Arabes leur avaient portée<sup>309</sup>. Il précise également que le XVI<sup>e</sup> siècle ottoman-musulman est exempt de tout ouvrage scientifique majeur et



de tout auteur un tant soit peu notable, alors que, *au même moment*, la communauté juive *ottomane* de Salonique témoigne d'une réelle effervescence intellectuelle<sup>310</sup>. Comme le montrent des *hükûm-i şerif* (« firmans/ ordres impériaux ») envoyés au *kadı* d'Istanbul à la fin du <sup>xvii</sup>e et au début du <sup>xviii</sup>e siècle, l'empire, qui avait interdit l'usage de l'imprimerie *uniquement* pour les langues de l'islam, tente aussi d'empêcher la diffusion de la « nouvelle médecine » (*tıbbi cedid*), et ce, y compris parmi la « communauté franque », à savoir européenne (*Frenk taifesi*) installée sur son sol<sup>311</sup>. On peut multiplier les exemples, de la géographie à la géométrie, au point que la méfiance extrême du pouvoir par rapport à toute nouveauté, notamment, mais pas exclusivement, au sein des musulmans, pousse certains savants à entrer en dissidence et créer des circuits parallèles pour acquérir des connaissances venant de l'Europe<sup>312</sup>. Le *nizam-ı cedid*, « ordre nouveau » sur lequel nous reviendrons dans le prochain chapitre, aura pour l'un de ses principaux enjeux de légitimer le savoir scientifique de son siècle.

## UN ÉTAT SANS ARMÉE, UNE ARMÉE CONTRE SON ÉTAT

L'État ottoman affronte cette crise de puissance et de sens sans disposer d'une force militaire fiable alors même que les guerres qui constituent son lot quotidien lui coûtent cher. À titre d'exemple, à la suite de la guerre russo-ottomane de 1775, Istanbul est obligé de payer des indemnités s'élevant à 7,5 millions de *kuruş* à savoir la moitié de son budget annuel<sup>313</sup>. Comme nous l'avons vu, les timoriotes sont largement démobilisés et inefficaces, laissant à l'État la seule force des janissaires. Or ce corps, qui passe de 100 000 hommes sous Murad IV à 39 000 au début du <sup>xviii</sup>e siècle<sup>314</sup> est avant tout une machine à renverser les sultans<sup>315</sup>. Par sa double fonction, militaire et politique, il joue le double rôle *et* de l'armée *et* de parlement de l'empire<sup>316</sup> pour constituer la principale menace à laquelle l'État doit faire face dans la capitale. Et dans les provinces, il se trouve en collusion avec des dynasties locales, voire des tribus à l'instar de ce qui se passe à Ayıntab ou encore à Alep, où il est partie prenante des alliances et conflits locaux<sup>317</sup>. À Damas, il est même divisé en deux forces rivales, l'une obéissant à l'État, l'autre liée aux notabilités locales<sup>318</sup>.

Les janissaires manifestent de nouveau leur colère en 1730, en signant le renversement sans régicide d'Ahmed III, qui clôt la folle période des Tulipes (*Lale Devri*, 1718-1730), ainsi nommée parce que, à la faveur des vastes chantiers de construction entrepris par le grand vizir Damad İbrahim Paşa, les élites ottomanes avaient extériorisé sans

retenue leur goût pour le luxe et pour cette fleur venue de Hollande devenue omniprésente dans l'espace paysager de la capitale. Menée par Patrona Halil (ou Halil l'Albanais, ancien *levend* (« soldat irrégulier », janissaire et vagabond), cette insurrection « antiréformiste émanait des janissaires, dont les salaires étaient payés de manière irrégulière et qui ressentaient les contrecoups de l'effondrement économique. Les classes pauvres de la capitale constituaient les alliés des janissaires. Par la révolte, les janissaires exprimaient leurs plaintes sociales, mais aussi leur haine de la vie luxueuse des fonctionnaires ottomans, étalée au grand jour [sous le grand-vizir Damad İbrahim Paşa]. Les hommes ordinaires de la capitale ne voyaient pas de lien entre la frénésie pour la tulipe et la résolution de leurs problèmes quotidiens<sup>319</sup> ». Une partie des habitants de la capitale, mais aussi ses populations immigrées, notamment les 12 000 Albanais, servaient de « socle nourricier à la révolte » de Patrona Halil<sup>320</sup>.

Cette nouvelle insurrection révèle aussi l'habileté des janissaires à nouer de multiples alliances avec d'autres forces sociales, voire d'autres corps de l'État : déjà étroitement liés aux guildes, ils entretiennent des rapports organiques avec la confrérie *bektaşî*, de tradition *alide*. Mais tout indique qu'ils peuvent également nouer des alliances avec une partie des *ulema*, notamment ceux qui occupent des positions subalternes dans la hiérarchie<sup>321</sup>. Comme le précise Suraiya Faroqhi, nombre d'*ulema* participent à la révolte, à l'instar İspirzade Ahmed Efendi, le prêcheur occasionnel de la mosquée Sainte-Sophie. Avant de lancer l'offensive, « Patrona Halil s'est présenté dans les rues et les bazars ainsi que dans les casernes des janissaires et a fait de la défense de la *sharia* l'un de ses slogans. Cela montre que les idées *rafizi* ["hérétiques", en l'occurrence de tradition *alide*] qui lient les *Bektaşî* et les janissaires, n'ont nullement empêché la formation d'une alliance entre ces derniers et les ulémas<sup>322</sup> ».

La révolte de Patrona Halil ne peut être considérée comme le dernier grand événement de l'histoire de l'empire d'avant l'âge des réformes, mais elle en constitue indéniablement un repère majeur. En premier lieu, elle substitue la logique insurrectionnelle d'un bloc militaire et civile à la révolution de palais classique durant laquelle n'intervenaient que les dignitaires et les forces armées de l'État (éventuellement alliée à une partie de la population d'Istanbul et des *ulema*). L'immunité supra-sociale de l'État s'en trouve considérablement affaiblie. En deuxième lieu, ce bloc est travaillé par une attente conservatrice différente du passé. Il ne s'agit plus de juger le pouvoir uniquement parce qu'il s'écarte du modèle ottoman, mais bien par sa « trahison » ou son ancrage dans ce qu'on pourrait déjà qualifier de processus d'occidentalisation. Par sa provenance supposée occidentale, hollandaise en l'occurrence, la tulipe, qui aurait pu

parfaitement s'inscrire dans l'esthétique architecturale ou paysagère ottomane, devient justement le symbole de l'aliénation du pouvoir par rapport à son histoire et sa société. Et ce bloc montre qu'il pèse désormais suffisamment dans les équilibres internes de l'empire pour obliger l'État à faire marche arrière. Enfin, la révolte constitue la partie visible d'une vague de conservatisme bien plus répandue dans la société. Comme le dit Huricihan İnan, ce « "traditionalisme" n'était pas, contrairement à ce que pensent les modernistes, une caractéristique sociale immuable, mais le sous-produit d'un processus historique à la faveur duquel la structure "hégémonique" de la société ottomane s'effondrait. Le "traditionalisme" était une réaction, une forme d'expression de la société dans sa [stratégie de] défense contre un monde [qui lui était devenu] étranger<sup>323</sup> ».

**DEUXIÈME PARTIE**  
**UN « ORDRE NOUVEAU »**

## CHAPITRE 4

### L'ÉPUISEMENT DU SYSTÈME OTTOMAN

*Stamboul... les giaurs aujourd'hui le célèbrent,  
Mais demain de leur talon de fer  
Comme un serpent qui dort ils l'écraseront  
Et s'en iront, et le laisseront ainsi  
Stamboul s'est endormi avant la catastrophe.  
Stamboul a renié le Prophète ;  
La vérité de l'ancien Orient,  
La perfidie de l'Occident l'a couverte de son ombre.  
Stamboul pour les délices du vice  
a trahi la prière et le sabre  
Stamboul ne reconnaît plus de la sueur des combats  
Et boit du vin à l'heure de la prière.  
La pure flamme de la foi s'y est éteinte  
Les femmes y marchent dans les cimetières  
On y envoie les vieilles aux carrefours  
Pour introduire des hommes dans les harem,  
Tandis que dort l'eunuque soudoyé.*

Pouchkine<sup>324</sup>

Des défaites et pertes territoriales que subit l'empire au XVIII<sup>e</sup> siècle et au début du XIX<sup>e</sup> siècle, celle de l'Égypte laisse un goût particulièrement amer à Istanbul. Il ne s'agit pas seulement de la première sécession d'un territoire majoritairement musulman, mais surtout d'une « trahison », car cette vaste province passe à la dissidence pour proposer un autre modèle, de centralisation, modernisation et bureaucratisation, que les Ottomans peinent à développer. L'Égypte devient d'ailleurs rapidement un ennemi puissant au point de menacer l'empire à plusieurs reprises, notamment lorsqu'elle occupe la Syrie et mène à deux reprises la guerre à l'intérieur même de l'Anatolie (1831-1832, 1839). Mehmed Ali (Muhammed Ali, 1769-1849), pacha ottoman d'origine albanaise (1769-1849), gouverneur dissident devenu khédivé, accepté par la famille des têtes couronnées, dame le pion au sultan ottoman en gagnant la reconnaissance de l'Europe. D'autres pertes territoriales suivent, la Bessarabie en 1812, la Serbie en 1817, la Grèce en 1828, la Mingrélie (en Transcaucasie) en 1829, l'Algérie où la souveraineté ottomane n'était que symbolique en 1830, les dernières enclaves de la Moldavie et de la Valachie en 1856, la Bosnie-Herzégovine, la Bulgarie, Kars, Ardahan et Chypre en 1878. À l'ancienne devise impériale, « Victorieux toujours », succède l'image d'un empire

« malade » de ses défaites, mais aussi de l'étendue de ses territoires (17,4 millions de kilomètres carrés entre 1881-1893<sup>325</sup>), qu'il n'est pas en mesure de protéger.

La situation économique se dégrade continuellement à cause de ces guerres qui entraînent des hausses constantes des prix : « L'inflation est de 5 % par an environ, niveau qu'on n'avait guère connu jusque-là. Les dépenses de l'État [...] connaissent un accroissement important. [Elles] augmentent [annuellement] de 30 % environ entre 1761 et 1885 ; ce chiffre monte jusqu'à 100 % dans les années de la guerre. » Parallèlement, « le prix sur le marché des biens et des services nécessités par l'effort de la guerre connaît entre 1760 et 1800 une augmentation de plus de 200 %<sup>326</sup> ». Pour compléter ce tableau dramatique, les effets conjugués des épidémies à Istanbul en 1786 (un tiers de la population disparaît) et d'autres villes ottomanes<sup>327</sup>, des interruptions volontaires de grossesse atteignant un « niveau alarmant » et les vagues d'émigration<sup>328</sup> créent un sentiment de fin du monde.

Par certains égards, pourtant, ce monde du dépérissement est aussi infiniment plus dynamique que par le passé. Au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle, l'empire s'est en effet largement ouvert sur l'Europe, et au-delà. Dans une ville comme Salonique, les Grecs et les juifs servent de relais en matière de commerce autant que de communication avec l'Europe. Des communautés slaves y sont également actives<sup>329</sup>. La ville qui, lors de la conquête ottomane de 1430 n'abritait plus que 2 000 personnes<sup>330</sup> est devenue l'un des plus grands centres économiques et intellectuels de l'empire, jusqu'aux Balkans<sup>331</sup>. Dans une moindre mesure, d'autres villes, comme Izmir et Beyrouth, représentent des foyers commerciaux mais aussi culturels de premier plan, tout comme l'est naturellement Istanbul, « ville-monde » où se forme entre autres un Club des jacobins au sein de la communauté française<sup>332</sup>. En quasi-synchronie avec les grandes villes européennes, la capitale ottomane devient le théâtre d'une transformation des habitudes et des comportements qui va déboucher, quelques décennies plus tard, sur un phénomène d'« hyperoccidentalisation »<sup>333</sup>. La mobilité ottomane, jusque-là interne, tant l'empire se suffisait à lui-même, est désormais largement internationale ; de 1820 à 1920, 326 347 Ottomans émigrent vers les deux Amériques<sup>334</sup> (ces départs vont s'accélérer au sein de la communauté arménienne après les massacres de 1894-1896<sup>335</sup> et en Macédoine durant les années troubles de 1905-1908. Selon Fikret Adanır, quelque 25 000 personnes, à savoir 10 % de la population masculine de la Macédoine, choisissent alors le départ vers le nouveau continent<sup>336</sup>).

Tout se conjugue au début du XIX<sup>e</sup> siècle pour mettre les Ottomans face à une crise de temps, analysée dans d'autres contrées par Norbert

Elias<sup>337</sup>. Le temps ancien est définitivement révolu parce qu'il ne régule plus le quotidien ottoman, mais aussi parce qu'il n'est plus considéré comme un âge d'or, source de modèles et de normes. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, encore, les *selef* (« ancêtres/ anciens ») constituaient une référence à tel point indépassable qu'à chaque moment de crise on se tournait « vers les valeurs et les institutions de l'époque de Süleyman le Législateur<sup>338</sup> ». Or, ce temps, ottoman, islamique et universel tout à la fois, qui avait porté le pouvoir d'une dynastie sur une longue durée, assuré, un tant soit peu, la conformité des pratiques avec les normes et exigences de l'islam et régulé l'« ordre universel » de l'empire, n'est plus d'aucune utilité. Certes, il sera de nouveau mythifié des décennies plus tard au point d'animer une profonde nostalgie parmi ceux qui ne l'ont pas connu ; mais au XIX<sup>e</sup> siècle, l'urgence est d'inventer un nouveau temps, un temps de survie, capable de projeter l'empire dans un futur qu'on espère radicalement différent du passé, en tout cas immédiat. Ce nouveau temps a un nom : *nizam-ı cedid*, l'ordre nouveau.

Les Ottomans de la fin du XVIII<sup>e</sup> et du début du XIX<sup>e</sup> ont en effet partiellement surmonté leur malaise intellectuel et savent dorénavant que, s'ils ne comprennent pas l'Europe, c'est que le temps ancien européen lui-même est révolu. Les défaites se succèdent non parce qu'ils ont trahi le modèle des anciens comme le pensait Koçi Bey, mais parce que l'Europe victorieuse s'inscrit désormais dans un nouveau cadre, se pense et pense le monde à partir d'une rupture qu'elle a réalisée dans sa propre histoire. « Ici [à Paris], Aristote que tu aimes tant n'est plus à la mode. Maintenant, les idées d'un certain Français appelé Descartes Efendi dominent toutes les pensées », écrit Nedim Hoca, secrétaire de Mehmed Çelebi (?-1732), ambassadeur dépêché à Paris, à l'imam du sultan dès 1730<sup>339</sup>. Son ambassadeur de patron ne tarit d'ailleurs pas d'éloges sur ce « paradis des infidèles<sup>340</sup> », qu'il observe avec étonnement et envie. Avant d'établir des représentations permanentes partout en Europe, la Sublime Porte multiplie les missions diplomatiques ponctuelles, qu'on peut, sans exagération, définir comme des séjours d'étude. Halet Efendi (1761-1822), ambassadeur à Paris, puis ministre des Affaires étrangères, est l'un des missionnaires envoyés par la Porte. « Si l'on devait établir un lien entre les idées et sentiments exprimés par Halet Efendi et le "bilan" du XVIII<sup>e</sup> siècle, dit l'historien Edhem Eldem, nous arriverions aux conclusions suivantes : une volonté d'adopter, plus de force que de gré, le modèle européen, le sentiment d'une défaite généralisée ou d'un échec, un processus de rupture dont le poids se fait sentir au sein des principales composantes constitutives de la société ottomane<sup>341</sup>. »

Pourquoi investir si massivement les capitales européennes après les avoir si superbement ignorées durant des siècles ? Peut-être parce

que, comme le suggère Ali Akyıldız, l'une des raisons du « recul ottoman » se trouve précisément dans le manque de connaissance sur l'Europe<sup>342</sup>. Malgré des contacts nourris avec le continent, cette ignorance apparaît au grand jour à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, non pas que les événements qui s'y déroulent ne soient pas connus, mais parce qu'il n'est pas possible de les analyser dans les termes et les cadres interprétatifs qui ont désormais cours en Europe. Les ambassadeurs s'initient, et initient les dignitaires ottomans, à commencer par le sultan, à ces nouvelles façons de penser, critiquer et organiser le monde. Au cours de cet apprentissage, ils laissent bien des plumes épistémologiques, puisqu'ils sont obligés de se transformer eux-mêmes radicalement, envisager l'Empire ottoman non pas dans le cadre d'un modèle existant, encore moins référentiel, mais à partir d'un imaginaire du futur. Parlant de la mission d'Ebubekir Ratip Efendi (1750-1799)<sup>343</sup>, un ambassadeur qui a passé 227 jours en Autriche en 1792-1793, Şerif Mardin remarque qu'il « a réussi à définir de manière inédite et détaillée l'organisation militaire, économique et politique de ce pays. Au détour de la seule phrase consacrée à la religion dans son rapport, il se contente de dire que l'islam est supérieur [au christianisme] en ce qui concerne la mobilisation des soldats<sup>344</sup> ». Mardin ajoute que la plupart des rapports remis par les ambassadeurs de cette période se particularisent par leur lecture « matérialiste ». La religion, en effet, ne peut plus offrir des clefs de lecture de ce qu'est devenue l'Europe et de ses différences avec l'empire. Carter Findly insiste également sur ce processus pour montrer combien, pour ces diplomates, le séjour européen signifie une rupture biographique radicale, avec des conséquences sociales, culturelles et politiques durables : « Une autre figure significative des premiers diplomates est İsmail Ferruh Efendi [en poste de 1798-1801], successeur de Yusuf Ağâh [1793] à Londres. On sait qu'après son retour à Istanbul, Ferruh a été impliqué dans la constitution d'une "société scientifique" (*Cemiyet-i İlmiyye*), rassemblant quelques-uns des meilleurs intellectuels de l'époque, dont les activités sont consacrées à débats scientifiques, littéraires et philosophiques et à la formation des personnes intéressées par ces sujets. Les activités éducatives de la Société et l'acquisition de la bibliothèque d'İsmail Ferruh par la première des nouvelles écoles civiles fondées en 1839, montrent que l'influence que lui et ses amis ont exercée<sup>345</sup>. » Un dernier exemple, pour souligner cette fois-ci le sentiment d'urgence qu'expriment les ambassadeurs et « envoyés spéciaux », anxieux de compresser le temps et accomplir par l'imitation ce que l'Europe a réalisé sur de longs siècles, vient du grand amiral Halil Pacha. Il écrit, en 1830 : « Tout juste de retour de Russie, je suis plus que jamais convaincu que, si nous n'imitons pas l'Europe, il ne nous resterait pas d'autre choix que



de retourner en Asie<sup>346</sup>. » Ironie tragique de ce constat : l'impératif d'eupéanisation est rappelé aux Ottomans par leur voisine qui est à ce moment précis dénoncée par le marquis de Custine (*La Russie en 1839*) comme l'incarnation même de l'« anti-Europe ».

## QU'EST-CE QUE LE *NIZAM-I CEDID* ?

Selon Niyazi Berkes, le terme *Nizam-ı Cedid* est utilisé pour la première fois par İbrahim Mütefferrika (1674-1745)<sup>347</sup>, qui réalise d'ailleurs à sa manière le « Nouvel Ordre » en bravant l'interdiction d'utiliser l'imprimerie pour publier des ouvrages en langues de l'islam en 1729. Il justifie son entreprise par des trésors d'imagination et d'arguments, de la nécessité de disposer de copies conformes sans erreur des livres à la possibilité d'y ajouter un index pour en faciliter la lecture, de diminuer le coût de la reproduction à la volonté de mener un *jiḥād* par le savoir<sup>348</sup>. Ses efforts finissent par être couronnés de succès puisqu'il parvient à obtenir l'autorisation d'imprimer des ouvrages en ottoman presque trois siècles après son invention en 1454 (à savoir, un an après la conquête de Constantinople), mais aussi plus de deux cents ans après son introduction dans l'Empire ottoman en usage strictement réservé aux communautés non musulmanes.

Comme nombre d'autres réfugiés venus d'Europe<sup>349</sup>, Mütefferrika était un chrétien converti. Disciple de l'Unitarisme, il récusait la divinité de Jésus, la Trinité ainsi que la sacralité du Livre. Loin de sa ville natale Kolozsvar (aujourd'hui Cluj, en Roumanie), occupée par l'Empire austro-hongrois au XVIII<sup>e</sup> siècle, il a rédigé, après sa conversion à l'islam, un livre important : *Usul al-Hikem fi Nizam al-Umam* (« Les formes de gouvernements dans l'ordre des nations », 1731).

La question que Mütefferrika se pose n'est plus : comment l'Occident vit-il, comme le faisait Kâtip Çelebi, mais plutôt : pourquoi l'Occident progresse-t-il ? Elle peut être formulée aussi différemment : pourquoi l'islam recule-t-il ? L'auteur souligne dans ce traité politique tout d'abord la nécessité de l'État, donc de l'ordre, problématique somme toute familière aux Ottomans. Il procède ensuite, comme Kâtip Çelebi, à une classification des formes de gouvernement en Europe : la monarchie, l'aristocratie, la théocratie et la démocratie. Là encore il n'y a (presque) pas de nouveauté. Mais contrairement à ses prédécesseurs, il introduit également la nécessité d'adopter des principes nouveaux et rationnels dans la politique. Il établit une opposition entre l'armée et les civils, souligne l'importance de la science et lance l'idée qui, quelque temps plus tard, sera le label officiel du règne de Selim III : le *Nizam-ı Cedid*, le Nouvel Ordre. Quant aux raisons du recul de l'islam (et pas seulement de l'Empire ottoman), le problème se pose désormais dans des termes plus explicites. Mütefferrika en nomme huit : la non-application des lois,

l'injustice, l'occupation des fonctions étatiques par des individus incompetents, l'ignorance des nouvelles technologies militaires, le manque de discipline dans l'armée, les pots-de-vin, les abus dans la trésorerie publique et l'ignorance du monde extérieur<sup>350</sup>.

De Mütefferrika à 1789, date de l'intronisation de Selim III, la connaissance de l'Occident s'approfondit graduellement dans l'empire sous l'effet de l'arrivée d'officiers, notamment français, à l'instar du baron François de Tott (Hongrois d'origine, au service de la France, 1733-1793). D'autres officiers français, obligés de quitter la France après la Révolution, comme Louis Juchereau de Saint-Denis (1676-1744), sont également recrutés par l'empire pour forger une catégorie d'acteurs autonomes, issus d'autres traditions intellectuelles, forts de connaissances administratives et militaires autres. En un sens, ils représentent le nouvel *Enderun*, l'école du palais. Ils parviennent à répondre à la demande de changement formulée par une partie de la bureaucratie ottomane, qui connaît désormais l'Europe pour l'avoir fréquentée. L'« ordre nouveau » de l'empire verra le jour comme le fruit des croisements, frottements et acculturations mutuels entre les nouveaux bureaucrates ottomans, les immigrants et les officiers européens.

Ce Nouvel Ordre a une double histoire, l'une événementielle, en quelques repères chronologiques simples, l'autre problématisée et qualitative, qui s'avère infiniment plus complexe. La chronologie du *Nizam-ı Cedid* est entièrement marquée par la personnalité de Selim III, intronisé en 1789 à la suite de son oncle Abdülhamid Ier (r. 1774-1789), qui doit gérer la conséquence des défaites face à l'Autriche et la Russie. Nous y reviendrons : le règne du jeune sultan, né en 1761, porte des réformes militaires et financières importantes mais encore incertaines et une nouvelle ossature institutionnelle qui suscite bien des réactions. Il connaît une fin brutale : le 25 mai 1807, les *yamak* (« mercenaires recrutés localement »), un corps assimilé aux janissaires, refusent de porter le nouvel uniforme que le ministre Raif Mehmed Pacha veut leur imposer. Après avoir tué le ministre, ils choisissent l'un de leurs, Kabakçı Mustafa (1770 ?-1808) pour chef et marchent sur Istanbul. Alors que leurs rangs grossissent avec le ralliement des janissaires réguliers, le pouvoir s'avère incapable de mobiliser ses propres forces pour mater l'émeute. Ils prennent en otage le *şeyhulislam*, objet de nombreuses menaces pour avoir osé promulguer une *fetva* autorisant la constitution d'une nouvelle armée, dite de *Nizam-ı Cedid* (cf. *infra*). Le religieux est obligé de capituler et signe la destitution de Selim III<sup>351</sup>, remplacé par Mustafa IV. Une nouvelle *fetva* qualifie le *Nizam-ı Cedid* de *bida* (en arabe *bid'at*), « innovation » négative tant décriée dans l'islam et l'accuse à ce titre d'être contraire à la *sharia*.

L'insurrection provoque une contre-mobilisation, déclenchée par le puissant *ayan* de Rusçuk (Roussé en Bulgarie), Alemdar (ou Bayrakdar « Porteur d'étendard ») Mustafa (1765-1808), qui investit à son tour la capitale avec une armée de 40 000 hommes, constituée pour l'essentiel d'Albanais et de Bosniaques. Afin de créer une situation irréversible en restant seul membre de la dynastie à pouvoir prétendre au trône, le nouveau sultan ordonne la mise à mort de Selim III emprisonné, ainsi que de son frère Mahmud. Mais ce dernier parvient à échapper à ses bourreaux. Les forces d'Alemdar saisissent, puis mettent à mort Mustafa IV pour introniser Mahmud (Mahmud II) en 1808. Alemdar, qui incarne la « dynamique balkanique » où les Turcs/musulmans sont minoritaires, va présider pour une très courte période aux destins du pays. Il rétablit l'armée de *Nizam-ı Cedid* qu'il rebaptise *Segban-ı Cedid* ou *Seymen-i Cedid* (litt. « Nouveaux Chiens de chasse ») pour ne pas froisser la susceptibilité des janissaires<sup>352</sup>. Peine perdue, puisqu'une nouvelle insurrection de janissaires (15 novembre 1808) lui sera fatale ainsi qu'à plusieurs centaines d'autres soldats qui lui étaient restés loyaux.

## SELIM III : DE LA NOSTALGIE DU PASSÉ AUX RÉFORMES

Quant à la deuxième histoire du *Nizam-ı Cedid*, portant sur les changements qualitatifs qu'il introduit, il convient d'emblée de reconnaître qu'elle témoigne d'une série de ruptures radicales. Le Nouvel Ordre est marqué par la personnalité de Selim III<sup>353</sup> qui illustre toutes les contradictions et les déchirures d'une époque. Son règne traduit une nostalgie des anciens, qui n'ont pas encore disparu, mais sont devenus anachroniques, et un désir de nouveau, qui n'est pas encore là, si ce n'est qu'en horizon. Passer de l'une à l'autre n'est pas chose aisée pour le sultan, qui d'ailleurs n'a pas le cœur léger, car il se sait le démolisseur d'un modèle : « Nos ancêtres ottomans et les hommes [anciens] nous ont laissé un *nizam* que nous sommes en train de détruire<sup>354</sup> », confesse-t-il. Il sait aussi qu'il ne dispose pas des mêmes marges de manœuvre que ses « ancêtres » pour restaurer l'ancien *nizam*. Selon lui, le véritable problème est la corruption qui se généralise mais reste impunie, pour la simple raison qu'il n'est pas possible d'appliquer « la mise à mort pour des raisons politiques (*siyaset*) pour les traîtres ». « Sans le *siyaset*, dit-il encore, le peuple ne peut être réformé. Il faut des mesures concrètes. Sous nos ancêtres le *nizam* s'imposait par le *siyaset*<sup>355</sup>. » Or, il est devenu pratiquement impossible de mobiliser cet ultime levier régalien pour procéder à un réajustement politique et administratif au cœur du pouvoir. Pratiquement, disons-nous, car le cas se produira une dernière fois

sous Mahmud II, successeur de Selim III qui, en 1837, met à mort le « puissant Pertev Pacha » dont les pouvoirs sont tels que « la populace l'appelle "le roi sans couronne"<sup>356</sup> ». Mais il s'agit là, à l'évidence, d'une exception loin d'invalider le constat que les hommes de l'État de *Nizam-ı Cedid* sont infiniment plus à l'abri de la colère du sultan que leurs prédécesseurs. Le code pénal de 1838 viendra d'ailleurs aussi à leur aide, puisque tout en consacrant un article au crime de « trahison au *padişah* » il abolit le *siyaset-i örfiye* (« mise à mort pour raison d'État ») contre les fonctionnaires pour ne garder que des peines de mort prononcées dans le cadre de la *sharia*<sup>357</sup>.

Au début de son règne, Selim III le nostalgique n'a en réalité rien d'un réformateur ; il épuise toutes les ressources classiques à sa disposition avant de franchir des pas radicaux. Dans un premier temps, dans un Istanbul mué en ville-monde sous ses yeux, il tente d'interdire la vente de vin aux musulmans et impose, pour la énième fois dans l'histoire ottomane, l'obligation aux non-musulmans de porter des couleurs distinctives<sup>358</sup>. Il essaye également de réformer l'institution juridique en instaurant à nouveau le système des concours et en interdisant en 1789, le recrutement des « ignares » : « Aucun ignorant ne sera nommé *kadı*. » Quatre ans après, il revient à la charge : « Compte tenu du fait que les *kadı*, aussi bien de Roumélie que de l'Anatolie, font partie [de la catégorie] des ignorants, les jugements qu'ils rendent par leur non-maîtrise des dispositifs de la *sharia* sont nuls et non avenue<sup>359</sup>. » Il a une vision analogue de la crise financière qu'il tente, dans un premier temps, de surmonter en fondant la masse d'or et d'argent disponible. Le piètre résultat de cette opération l'oblige à convoquer une *meşveret* (« assemblée des dignitaires ») dans la plus ancienne tradition, où il exprime son désespoir, mais aussi sa colère devant le silence du *kaymakam* (« vice-grand vizir ») : « Vous connaissez l'état des revenus et des dépenses ainsi que le train de vie extravagant de l'État. Si vous me demandez de me contenter pour l'heure de pain sec, j'y suis prêt. Mais si j'agresse quelqu'un [en confisquant ses biens], ils diront "tel père, tel fils". Dites-moi, pour l'amour de Dieu, ce qu'il faut faire. L'État est en train de faire naufrage, les regrets [qu'on formulera] demain ne serviront à rien. Je vous ai dit ce que j'avais sur le cœur. Vous êtes, vous aussi, actionnaires de cet État<sup>360</sup>. » Sur la base du constat qu'il est impossible de réformer les dispositifs institutionnels existants, il décide de créer une nouvelle trésorerie, à l'instar de l'armée de *Nizam-ı Cedid*, l'*İrad-ı Cedid*, composée d'un fonds réservé, obtenu grâce au transfert des revenus de certains *zeamet* et *tımar* (« fiefs ») et quelques taxes nouvelles. Cette trésorerie s'avère viable et constitue rapidement la principale structure institutionnelle des finances de l'État<sup>361</sup>.

De l'autre côté cependant, ce sultan qui médite avec admiration et

envie l'exemple de ses ancêtres, tourne aussi ses yeux vers l'Europe, plus précisément sa composante la plus radicale, la France. Selon Enver Ziya Karal qui lui a consacré une étude, lorsqu'on lui parle d'un *Nizam-ı Cedid* que les Français auraient préparé après leur révolution, il ordonne immédiatement qu'on lui présente une traduction des documents afférents<sup>362</sup>. Tout indique que la France révolutionnaire horrifie et fascine en même temps l'empire de Selim III. Les dignitaires ottomans ont toujours condamné la Révolution française interprétée comme une guerre contre Dieu, mais ne sont pas pour autant restés insensibles aux charmes de ce pays, oubliant pratiquement qu'il était le théâtre de l'une des révolutions sociales les plus radicales de l'histoire. En un sens, le sultan réformateur devient l'initiateur d'un processus d'exportation conservatrice d'un modèle révolutionnaire européen, qui va marquer le XIX<sup>e</sup> siècle ottoman dans sa totalité.

## NOUVEL ORDRE, NOUVELLE ARMÉE

Sur le plan militaire, crucial pour la chronologie du règne de Selim III, tout commence modestement, le terme de *Nizam-ı Cedid* renvoyant au début à la mise en place d'un dispositif inédit basé sur un nouveau corps militaire (*Nizam-ı Cedid Ordusu*), constitué de professionnels. Sans impact réel sur la situation militaire du pays, cette étape mûrement réfléchie et franchie après de nombreuses consultations, menées notamment par le *kadiasker* de Roumélie İsmail Paşazade Esseyid İbrahim İsmet, est néanmoins d'une grande importance, puisque l'État reconnaît ainsi officiellement que l'ancien système de *timar* ne peut plus être maintenu (il ne sera supprimé qu'en 1827, date à laquelle les 5 200 *sipahi* restants sont réorganisés sous le label d'*Asakir-i Mansure Süvarisi* [« Cavaliers victorieux »])<sup>363</sup> tout comme il est impossible de réformer les janissaires. Plus encore, le nouveau corps est entraîné par des officiers européens et porte des uniformes analogues à ceux des armées européennes, ce qui revient à renoncer à ses propres modèles et symboles dans ce domaine par excellence régalien qu'est l'armée. L'aveu de la reconnaissance de la supériorité européenne est sans appel. La nouvelle armée qui compte 9 200 hommes en 1797, passe à 22 685 en 1806, commandés par 1 590 officiers<sup>364</sup>. Ce dispositif, modeste à l'origine, s'avère le seul dont l'État dispose après la liquidation du corps des janissaires au lendemain d'une ultime émeute en 1826.

Pourquoi construire une armée *ex nihilo*, plutôt que réformer les janissaires, comme le souhaitait initialement Selim III<sup>365</sup> ? La réponse réside dans le potentiel insurrectionnel de ce corps désormais totalement inefficace sur le front, mais surpuissant sur la scène intérieure grâce aux liens solides qu'il a tissés avec les artisans, les commerçants, une partie des *ulema* et la confrérie *bektaşî*. Les

janissaires sont aussi devenus une caste ; à défaut de renouvellement par les conquêtes, qui apportaient sans cesse leurs lots de jeunes « esclaves » au palais, ils se reproduisent de père en fils. On comprend dès lors que leur réaction à la constitution d'une armée alternative soit brutale, tout comme l'est la réponse de l'État à leurs insurrections. Nous l'avons dit, ils participent dans un premier temps à une révolte sanglante, en 1807-1808, qui se solde par la suppression provisoire de l'armée de *Nizam-ı Cedid* et le meurtre de Selim III. Bayraktar, architecte de la répression, est assassiné lors d'une nouvelle insurrection la même année. Ils se révoltent une ultime fois en 1826, sans pouvoir compter cette fois-ci sur le soutien des *ulema*. En quelques jours, cette armée qui compte au début du XIX<sup>e</sup> siècle 140 000 hommes<sup>366</sup>, est supprimée par et dans une violence inouïe, qui s'apparente à un massacre. Il s'agit d'un repère majeur de l'histoire ottomane, aussitôt salué dans le discours du pouvoir comme un *vaka-i hayriyye*, « événement heureux ».

La destruction s'opère dans le plus grand respect de la rationalité bureaucratique, soucieuse de séparer le bon grain de l'ivraie ; n'épargnant nul soldat du rang, elle assure l'intégration des meilleurs éléments des janissaires dans un nouveau corps militaire que les autorités tiennent à présenter comme une force islamique : *Asakir-i Mansure-i Muhammediye* (« soldats victorieux de Muhammad »)<sup>367</sup>. Les hommes de l'artillerie et de l'armurerie, ainsi que les officiers sont transférés dans cette nouvelle armée<sup>368</sup>, afin de faire avaler la pilule du changement aussi bien à la haute hiérarchie militaire et à la bureaucratie<sup>369</sup> qu'aux *ulema*.

Mais cette opération, montrant combien l'empire imite désormais le modèle de Mehmed Ali en Égypte, qui avait, en 1805, détruit ses propres forces mamelouks<sup>370</sup>, est en réalité, du goût des *ulema*, dont certains pourtant avaient par le passé dangereusement flirté avec les janissaires. Dans la foulée, en effet, l'État décide de s'attaquer à la puissance de la confrérie *bektaşî*, quasi organiquement liée aux janissaires. Comme le dit Robert Mantran en parlant du XVI<sup>e</sup> siècle : « Lorsqu'un nouveau *baba* (chef des Bektachis) était nommé à la tête de l'ordre, il venait à Istanbul et avant de se rendre auprès du grand vizir, allait au quartier général des janissaires où l'agha lui mettait sur la tête le *tadj* (turban des Bektachis), puis l'accompagnait avec tout un cortège chez le grand vizir<sup>371</sup>. » Or, avec la destruction de ce corps, la répression s'abat également sur la confrérie : ses biens sont confisqués, ses *tekke* (« couvents »), estimés à 150, certains ruraux, d'autres à proximité des centres urbains<sup>372</sup>, sont saisis ou confiés aux cheikhs de la confrérie sunnite très conservatrice, la *nakşibandiyya*<sup>373</sup>. Tout en pacifiant les *ulema*, le sultan Mahmud II réalise aussi le rêve qu'une bonne partie de ses ancêtres avaient caressé, mais qu'aucun n'avait osé

réaliser : « Dans les faits, depuis Bayezid II, les revenus des fondations pieuses avaient attiré l'attention des dirigeants ottomans, sans qu'ils puissent exaucer leurs souhaits, sporadiquement exprimés, de les utiliser. Mais Mahmud II a pu, après l'abolition des janissaires, puis du *bektaşisme*, faire main basse sur leurs fondations et biens et constituer ainsi un fonds pour financer ses réformes<sup>374</sup>. » Avec la disparition des *Bektaşî* contraints à la clandestinité, l'État s'attire les bonnes grâces des *ulema*, pour un temps neutralisés, afin de mener à bien ses réformes<sup>375</sup>.

## LA « CHARTE DE L'ALLIANCE »

Au-delà du domaine militaire, le terme *Nizam-ı Cedid* caractérise bien l'ensemble de cette période marquée par la sortie graduelle de la logique de rapiècement des dispositifs existants pour adopter une politique réformatrice, certes conservatrice à ses débuts, mais propre à changer la donne par de nouvelles institutions qu'il faut créer pratiquement *ex nihilo*. Nul n'a mieux compris la démesure de la tâche que Cevdet Pacha, lorsqu'il écrit, dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, qu'il est plus facile de créer un État à partir du néant que de réformer un État existant<sup>376</sup>.

Le règne de Selim III traduit des incertitudes, une recherche, et des peurs. Sa mort tragique, puis la vengeance d'Alemdar Mustafa montrent les limites des réformes, mais aussi la fragilité de l'« adoucissement des mœurs » dans la capitale, puisque le régicide qu'on croyait disparu à jamais revient en force à deux reprises dans un laps de temps très court. La révolte des janissaires en 1807-1808 aurait pu conduire à une nouvelle phase d'inertie, comme après la révolte de Patrona Halil en 1730 qui avait barré, pour de longues décennies, la voie à toute réforme radicale. Le mort de Selim III montre clairement que la survie de l'État nécessite plus qu'une nouvelle armée, fût-elle du type européen, plus qu'une nouvelle trésorerie, fût-elle à l'abri de la corruption. Il faut élargir la base sociale sur laquelle l'État et sa politique réformatrices peuvent s'asseoir. En ce sens, la figure d'Alemdar, l'homme clef de la courte période qui suit le régicide de Selim III, est tout à fait emblématique. L'*ayan* de Rusçuk investit en effet la capitale, et partant, les principaux leviers de l'État, en tant que représentant des forces centrifuges qui ont émergé à travers les vastes provinces de l'empire. Sa vision de réforme de l'État, qui porte autant la marque des intérêts du pouvoir central que ceux des *ayan*, le pousse à poursuivre un double objectif contradictoire mais complémentaire : insérer les notables dans le système pour consolider l'État en le dotant d'un socle social et former une nouvelle bureaucratie pour garantir à l'État une autonomie réelle face à ces mêmes forces centrifuges.



Nous avons déjà mentionné le poids que les *ayan* avaient pris à la sortie de la période des révoltes de la fin du XVI<sup>e</sup> et du début du XVII<sup>e</sup> siècle. Il ne cessera de grandir aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, comme le montre la position hégémonique qu'occupent les Azm à Damas ou les Jalilis à Mosul<sup>377</sup>, sans même parler des dynasties de l'Anatolie. Bien qu'en 1786, l'*ayanlık* ait été officiellement abrogé pour être remplacé par le *kethüdalık* (du terme *kethüda*, « chambellan ») des autorités élues au niveau des quartiers<sup>378</sup>, il apparaît clairement qu'une décision administrative de ce genre ne peut que rester dérisoire face aux poids lourds provinciaux de ces notabilités.

Au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle, les rapports entre les *ayan* et l'État sont incertains, évoluant au gré des contraintes et des opportunités. L'État sait, en effet, que sous peine de provoquer une insécurité généralisée face à laquelle il serait totalement démuni, il ne peut se passer des *ayan* ; mais de l'autre côté, devenus surpuissants, ces derniers représentent une menace au-delà de leurs provinces respectives. Les frontières entre l'État et les *ayan* ne sont pas davantage fixées, puisque dans de nombreuses localités, le centre n'a d'autres choix que de leur confier le pouvoir officiel. Enfin, chaque représentant de l'État est un *ayan* en puissance, doublé d'un insurgé. À titre d'exemple, la création des grandes fermes agricoles en Roumélie profite essentiellement aux musulmans soutenus par l'État, les dignitaires chrétiens étant confinés à des postes de supplétifs ou subordonnés : *çorbaci* (« chef de village »), *kocabaşı* (« superintendant »), *knez* (« seigneurs »)<sup>379</sup>. Mais comme le montre le cas du *vali* (« gouverneur ») Pazvanoğlu de Vidin (Bulgarie) qui dispose de pas moins de 25 *çiftlik* (« fermes ») et est à l'origine d'une révolte qui porte son nom (1806-1813), les gouverneurs eux-mêmes tirent profit des fermes musulmanes<sup>380</sup>. Souvent, ils imposent d'ailleurs un double système de taxation, légale et illégale, qui fragilise la paysannerie sans enrichir l'État.

La reconnaissance officielle des *ayan*, puis leur intégration dans le système, se fait à la suite d'une réunion convoquée par Alemdar Mustafa (29 septembre 1808), conclue par la signature d'un document intitulé *Sened-i İttifak*, littéralement « charte d'Alliance » (ou de coopération). L'historiographie ottomane a vivement débattu de la nature de ce document, certains le considérant comme la *Magna Carta* ottomane, ou sa première constitution, d'autres le présentant comme une concession sans effet réel, octroyée par le nouveau sultan à l'homme qui l'a porté au pouvoir. Dans les faits, le document est à la fois modeste et, sans déboucher sur une rupture radicale, significatif. Modeste, puisqu'il est signé par seulement quatre *ayan*, qui ne sont certainement pas représentatifs des provinces d'empire ; de même, bien qu'il soit avalisé par des responsables civils et militaires de l'État, il ne porte pas le *tuğra* (« signature/sceau ») du sultan, ce qui en limite



la portée<sup>381</sup>. Pour autant, ce texte, qui débute par « nous, tous ensemble, comme un corps uni et allié, pour la restauration de la religion et de l'État... »<sup>382</sup>, est crucial puisque, pour la première fois, le centre reconnaît la légitimité d'autres pouvoirs, voire admet, même implicitement, que sa survie dépend de la collaboration avec eux. C'est la première fois aussi que l'État sort officiellement, par un texte, d'une posture supra-sociale pour se doter d'une force alliée sur laquelle il doit s'appuyer, qui pourrait le nourrir et le légitimer. Au prix de cette reconnaissance, fût-ce *a minima*, il parviendra progressivement à s'imposer aux *ayan*, sans cependant hésiter à exécuter ou déporter ceux qui seraient ouvertement dans la dissidence<sup>383</sup>. Nous y reviendrons : sans la reconnaissance de ces forces centrifuges, la politique de centralisation entamée par les *Tanzimat* trois décennies après le *Sened-i İttifak* n'aurait eu aucune chance de connaître quelque succès.

## CHAPITRE 5

### RÉORGANISER L'ÉTAT : LES *TANZIMAT*

[...] Avec la destruction des janissaires (15 juin 1826), est tombé aussi le despotisme militaire qui pesait autant sur le Prince que sur le peuple, et le Sultan a été, pour la première fois, en mesure de lancer les réformes salutaires requises par les exigences de la civilisation avancée. Depuis, les hommes d'État turcs sont devenus ouverts aux conseils étrangers ; la bigoterie ancienne a disparu pour être remplacée par une tolérance religieuse, si ce n'est supérieure, au moins égale à celle de n'importe quel pays européen.

J. Lewis Farley,  
consul de la Sublime Porte à Bristol<sup>384</sup>.

[...] Tout souverain qui entreprend de changer les règles antérieures est comme le fondateur d'un nouvel État et d'un nouveau pouvoir. Il en est ainsi jusqu'à la destruction de l'État...

Ibn Khaldoun (1332-1406)<sup>385</sup>.

### LES « RÉORGANISATIONS »

La mise en place d'une nouvelle bureaucratie, rêve du *Nizam-ı Cedid*, se concrétise sous l'impulsion de Mahmud II (r. 1808-1839), puis son successeur Abdülmecid I<sup>er</sup> (r. 1839-1861) pour prendre le nom de *Tanzimat* : « Réorganisations », proclamées le 3 novembre 1839 par un *firman* (« rescrit ») impérial. L'entreprise des *Tanzimat* qui, d'après Şerif Mardin, est largement influencée par le caméralisme<sup>386</sup>, se propose d'instaurer un absolutisme éclairé<sup>387</sup>, en contraste avec la tradition politique ottomane.

Les *Tanzimat* sont l'œuvre d'hommes qui ont pour passion de rationaliser mais aussi de radicaliser le *Nizam-ı Cedid* dont ils sont les produits<sup>388</sup>. Ces bureaucrates s'appellent Mehmed Emin Rauf Pacha (1780-1859), Mehmed Emin Ali Pacha (1815-1871), Mehmed Fuad Pacha (1814-1868) et, bien sûr, le *Koca* (« Grand ») Mustafa Reşid Paşa (1800-1858), grand vizir que le poète İbrahim Şinasi célèbre comme le « prophète de la civilisation<sup>389</sup> ». « Élevé en Europe », ce dernier « aimait les réceptions et était présent à toutes les fêtes, soirées et galas, où "il se liait avec les littérateurs, les journalistes, les critiques de renom". Les artistes et les gens de lettres avec qui il s'entretenait s'exclamaient : "C'est M. Thiers transformé en pacha et coiffé d'un fez"<sup>390</sup>. »

Pour reprendre la formule de Mehmed Fuad Pacha, Reşid et son

cercle approché misent sur l'avenir qu'il faut construire dans le présent : « On plante un gland aujourd'hui, mais il faut cinquante ans pour avoir un chêne<sup>391</sup>. » Issus du lent mais irréversible processus d'occidentalisation qui, si l'on remonte à l'« âge des Tulipes », a déjà un siècle, ces hommes sont les fruits d'un investissement de l'État soucieux de former une nouvelle génération de bureaucrates ; ils sont entourés de jeunes gens éduqués dans une école spécifique, dite des traducteurs, sous la direction de Yahya Naci Efendi (mort en 1824), fondée la même année que le début de l'insurrection grecque de 1821<sup>392</sup>. Cette révolte n'est pas seulement l'une des premières tentatives réussies de séparation d'une région à majorité chrétienne de l'empire, elle a également des effets considérables sur l'administration ottomane. La fin de la domination des phanariotes dans la foulée de l'insurrection grecque, alors même que l'empire est en pleine phase d'ouverture sur l'Europe, accroît le besoin de former des technocrates musulmans, connaissant l'Europe et ses langues<sup>393</sup>. Les hommes ainsi poussés au-devant de la scène sont les précurseurs d'une nouvelle pensée politique, qui n'est ni impériale, ni garantie par une quelconque référence sacrée comme autrefois. L'un des penseurs des *Tanzimat*, Mehmed Sadık Rifat Pacha (1807-1857), qui défend l'entrée de l'Empire ottoman dans le « Conseil général européen » définit ainsi l'État : « Le corps que nous définissons comme État est cet organe qui assure la justice et vise à améliorer [les conditions du peuple]. C'est la justice qui assure, dans tout État, la force, la vitalité et la durabilité. [En revanche] l'oppression et l'injustice constituent la raison du naufrage et du déclin. La justice est l'essence de l'État ainsi que la principale protection de l'intérêt du pays et de la nation (*millet*)<sup>394</sup>. » Rien d'islamique ne résonne dans ces propos. Si la référence à la *sharia* ne disparaît pas sous les *Tanzimat*, les mots d'ordre, les thèmes et les styles des hommes d'État n'ont plus rien à voir avec elle, comme le montre le texte d'une médaille officielle : « Justice égale pour tous. Les arts et la paix encouragés. Protection des faibles. Les droits de l'hospitalité maintenus. L'instruction répandue<sup>395</sup> ». Une partie de ces références, *justice* et *protection des faibles*, peut sans doute se justifier par la tradition religieuse. Mais elles sont utilisées dans un sens nouveau ne serait-ce que parce que la « justice égale pour tous » signifie l'égalité des musulmans et des non-musulmans, en évidente rupture avec une tradition plus d'un millénaire. De même, l'hospitalité devient en objet de droit et plus seulement un signe de la grandeur d'âme du sultan. « Art, paix, instruction » sont des thèmes nouveaux qui servent désormais de devise à la Sublime Porte, en lieu de l'ancienne « Victorieux toujours ».

Les efforts déployés par ces hommes se trouvent couronnés de succès avec le rescrit impérial du 3 novembre 1839, par lequel le

sultan prend une série d'engagements solennels<sup>396</sup>. L'empire proclame l'égalité de tous ses sujets, instaure la conscription, limitée dans la durée mais universelle, promet de réformer le système d'enseignement, combattre la corruption avec la suppression des pots-de-vin et l'introduction un système fiscal juste, protéger la propriété privée et réformer la justice dont l'indépendance serait garantie par de nouvelles lois. Le sultan s'engage aussi, pour la première fois, à limiter ses propres pouvoirs en respectant « à la lettre, les lois de la *sharia* incluses dans mon rescrit impérial », à « ne pas promulguer de *firman* à la faveur ou au détriment de quiconque sans conformité aux lois [dûment] promulguées » et à ne pas demander l'abrogation « de lois existantes ou celles à venir »<sup>397</sup>.

La proclamation de 1839, qui assoit l'Empire ottoman dans la carte politique de l'Europe à titre d'État absolutiste mais éclairé, qui lui sera précieux lors de la guerre de Crimée (1853-1856), est suivie d'un autre document important, le *Hatt-ı Hümayun* (« Rescrit impérial ») du 25 février 1856. Rédigé en partie pour satisfaire les demandes européennes au lendemain de la guerre de Crimée, sur laquelle nous reviendrons, elle est proprement révolutionnaire dans ses ambitions d'établir une égalité interconfessionnelle. Tout en renforçant la place des dignitaires religieux non musulmans au sein de leurs communautés, mais aussi dans la sphère publique, le *Hatt* instaure la liberté de culte et accorde le droit de créer des écoles privées communautaires. La mise en place des tribunaux mixtes, l'instauration du principe d'égalité d'accès des musulmans et non-musulmans à la fonction publique, l'autorisation des legs privés aux patriarchats, la publication des actes juridiques en langues minoritaires, la pérennisation des conseils provinciaux multiconfessionnels... sont autant de mesures qui transforment radicalement le paysage administratif, juridique et éducatif de l'empire. Alors que le rescrit de 1839 cherchait encore ses mots, celui de 1856 ne souffre plus d'une « personnalité divisée » et utilise un langage exclusivement européen<sup>398</sup>. Il est suivi, le 30 mars de la même année, du traité de Paris qui intègre l'Empire ottoman dans le « concert des nations » géré par le « droit public entre les États d'Europe »<sup>399</sup>. Enfin, le dernier acte juridique majeur des *Tanzimat*, la fameuse *Arazi Kanunu* (« loi foncière ») de 1858, officialise la pratique déjà en cours d'accorder aux utilisateurs le droit de disposer d'un titre de propriété sur la terre. Certes, la loi foncière des *Tanzimat* vise aussi à assurer la protection des petits cultivateurs et à stabiliser le monde rural, au point que d'aucuns la lisent « comme une résurrection des anciens *kanuns* [“lois”] ottomans établissant un contrôle étroit sur la terre et les cultivateurs. À cet égard, l'État apparaît comme non moderne et précapitaliste, confirmant, de manière atavique, la propriété sur la

terre à l'instar des anciens empires du Proche-Orient<sup>400</sup> ». Mais la rupture n'est pas moins radicale en ce sens où Dieu se trouve privé de la propriété (théorique) *exclusive* sur la terre au profit d'un ordre terrestre.

Nous le verrons, la période des *Tanzimat* est loin d'être synonyme de stabilité. Il n'est pas moins impressionnant de voir combien les transformations radicales introduites sont acceptées, du moins dans un premier temps, sans provoquer de réactions massives dans la capitale, pourtant connue pour son humeur rebelle. Il faut en effet arriver aux années 1860 pour que les réformes suscitent l'opposition forte de certains intellectuels, pourtant des purs produits des *Tanzimat*. En un sens, cette absence d'opposition immédiate est compréhensible : l'« ancien » comme structure, mais aussi comme socle symbolique d'une résistance interne n'existe plus, en tout cas pas au cœur même du pouvoir. La destruction des janissaires a levé toute hypothèque d'intervention militaire. Quant à la nouvelle armée, née du *Nizam-ı Cedid*, elle doit tout à son créateur. Malgré quelques insurrections locales sporadiques, les *ayan* sont soumis par leur intégration même au système. Pour leur part, les *ulema* comptent parmi les principaux bénéficiaires de l'éradication des janissaires en 1826 ; leurs conditions matérielles se sont améliorées et leur position consolidée. Trop d'ailleurs à leur goût, tant ils souhaitent ignorer ce qui se passe autour d'eux, plutôt qu'être obligés d'avaliser formellement des réformes auxquelles ils n'adhèrent pas toujours. Le *Şeyhülislam* Meşrepzade Mehmed Arif (1791-1858) s'en explique en 1854 : « Messieurs [...] Ne nous interrogez pas sur tout. Nous mêlons-nous des affaires sur lesquelles nous ne sommes pas sollicités ? Nous autres, nous disposons d'une mesure. On voit si ce qui est proposé s'y conforme ou non. Si c'est le cas, c'est parfait. Mais si cela n'était pas le cas<sup>401</sup> ? » Comme le remarque Niyazi Berkes, le rôle politique des *ulema* diminue notablement avec les *Tanzimat*, aucun *alim* ne pouvant désormais s'élever au statut d'homme d'État<sup>402</sup>. Dans les faits, on assiste à une sorte de redéfinition des rôles, garantissant aux *ulema* privilèges et protection institutionnelle en contrepartie de leur soumission et la renonciation à leurs droits de « censeurs ». Ils en sont réduits désormais à promulguer les *fetva* soumises à leur signature.

## LES TANZIMAT ET LES DUALITÉS OTTOMANES

Après les *Tanzimat*, Auguste Comte a adressé une longue missive à Reşid Pacha : « Notre siècle présente, en Europe, un contraste caractéristique entre la politique de l'Orient et celle de l'Occident. Les autorités occidentales, devenues incapables de diriger le mouvement social, n'exercent plus qu'une compassion aveugle, qui, quoique indispensable encore au maintien immédiat de l'ordre matériel, tend à

perpétuer la situation révolutionnaire. Mais les chefs orientaux, vraiment restés à la tête de leurs nations, s'efforcent toujours à remplir dignement la double fonction de tout gouvernement, pousser au bien et résister au mal<sup>403</sup>. »

Nous ne savons pas ce que Reşid a pensé en lisant cet hommage, suivi d'une invitation à embrasser le positivisme. Une chose est certaine cependant : les hommes des *Tanzimat* n'avaient pas le regard tourné vers l'« Orient » puisqu'ils introduisaient l'histoire romaine dans l'enseignement, naturellement à l'antipode de l'*Asr-i Saada* (« âge du Bonheur ») de l'islam. Une partie importante des responsables ottomans, comme Akif Pacha (1887-1845), se mettait personnellement à étudier l'histoire grecque et romaine<sup>404</sup>, sans doute afin d'en tirer des leçons pour comprendre leur propre évolution historique. Mais ils étaient aussi en quête d'autres références, exclusivement contemporaines, notamment dans l'*Histoire universelle*, imprimée par la très officielle *Matbaa-i Amire* (Imprimerie d'État), riche de « biographies de certains *ministro* européens [...] Talleyrand, Thiers, Metternich, Nesselrode, Cavour<sup>405</sup> », autant d'hommes que Comte jugeait « incapables de diriger le mouvement social ». Après avoir si longtemps interdit l'imprimerie pour les langues de l'islam afin de combattre le *bida* (« innovation négative »), la capitale ottomane est saisie d'une frénésie de traductions et de productions d'œuvres de synthèse sur l'Europe, qui n'ont aucun lien avec l'islam.

Mais comment « porter » les *Tanzimat*, comme mot, sens, signe, ou simplement mode vestimentaire, dans l'Empire ottoman du milieu du siècle ? La réponse révèle toute la complexité à laquelle sont confrontés les hommes des réformes. On a l'impression que durant des décennies (voire, selon le sociologue Cavit Orhan Tütengil, jusqu'à l'époque kémaliste<sup>406</sup>), le pays a vécu sous le signe d'un double régime, ancien et nouveau, dans de très nombreux domaines. Selon Hilmi Ziya Ülken : « Les réformes introduites par les *Tanzimat* ont donné naissance à de nouvelles institutions qui ont ignoré les anciennes coexistant avec elles<sup>407</sup>. » En effet, les écoles modernes tournaient le dos aux *medrese* situées à deux pas, les tribunaux séculiers boudaient les offices des *kadı* gardant leur titre de juges. Un autre exemple de cette dualité est apporté par Ahmed Hamdi Tanpınar : « Pour la nouvelle armée, on a adopté, dans un premier temps, des uniformes à l'égyptienne. Le Sultan lui-même a paradé avec un uniforme analogue à celui des officiers égyptiens. Mais durant les fêtes et cérémonies religieuses, il se présentait devant le peuple revêtu de ses anciens habits. Ce double vêtement reflète le vrai visage d'un Empire en transformation<sup>408</sup>. »

Les *Tanzimat* ambitionnent, d'une part, de « sauver l'État », d'autre part, pour reprendre une formule attribuée (mais non

authentifiée) à Fuad Pacha, de « créer une nation pour cet État<sup>409</sup> ». Les deux objectifs sont d'ailleurs étroitement imbriqués puisque le « sauvetage » de l'État exige qu'il soit rationalisé, mais aussi ancré dans un tissu de nouvelles institutions chargées d'encadrer et « intégrer » la société. Les montages institutionnels des *Tanzimat* couvrent tous les domaines de la vie, du système préfectoral qui, malgré quelques réactions désespérées de dignitaires locaux<sup>410</sup>, dessine une nouvelle carte administrative du pays en 1871, à la scolarité, de la justice à la fiscalité, ou de la santé (avec la mise en place des zones de quarantaine aux frontières<sup>411</sup>) à la généralisation d'un temps universel par un calendrier imprimé, lancé par un ancien étudiant ottoman de la Sorbonne<sup>412</sup>. L'État ne devient pas seulement public, mais se rend aussi public en créant un journal officiel et se soucie de produire une mémoire interne à l'aide d'un nouveau système d'archivage<sup>413</sup>. De même, il se dote d'un conseil des ministres en 1840 (*meclis-i vâlâ*), réorganise l'ensemble de ses ministères en les dotant de conseillers et procède à l'égalisation des grades entre les bureaucraties civile, religieuse et militaire en 1835, permettant ainsi une mobilité interne accrue parmi ses fonctionnaires<sup>414</sup>. D'après Selim Deringil, « il ne serait pas exagéré de dire que l'État moderne, tel que nous l'entendons aujourd'hui, avec sa scolarisation publique, son service postal, ses chemins de fer et ses phares, ses horloges, ses canaux de sauvetage, ses musées, recensements, certificats de naissance, passeports ainsi que parlements, bureaucraties et armées, n'a été constitué dans l'Empire ottoman qu'après les réformes de *Tanzimat*<sup>415</sup> ».

Cette expérience particulière de *state building* dans un État-empire pourtant vieux de cinq siècles, ne peut être exempte de nombreuses contradictions. En un sens, en suivant une réflexion de Martin Malia sur la Russie<sup>416</sup>, on peut suggérer que les *Tanzimat* implantent dans l'Empire ottoman le modèle d'un ancien régime européen. D'un autre côté cependant, cette « exportation » se fait à partir des réalités institutionnelles (et non pas politiques) de l'Europe de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. L'historien İlber Ortaylı n'a pas tort de préciser à ce propos qu'« un empire qui n'a pas connu de révolution et qui se prémunit contre elle, n'hésite pas à adopter des institutions de la France républicaine<sup>417</sup> ».

Les *Tanzimat* tâtonnent avant de donner naissance à des institutions un tant soit peu stabilisées et surtout à une nouvelle pensée d'État. Souvent, en effet, on crée une première institution, qui sert de prototype expérimental pour tester la faisabilité d'un projet, puis on l'abandonne pour en créer une autre, plus performante<sup>418</sup>. Derrière ce qui peut paraître comme un chaos généralisé, il y a cependant la volonté de « faire système », qui finit par se réaliser et

surtout prendre souche. La gestion administrative de l'empire est exemplaire de ce point de vue. Le montage administratif des *Tanzimat* est lent à se mettre en place, mais après plusieurs découpages, l'*İdare-i Umumiye-i Vilayet Nizamnamesi* (« Le Règlement général de la gestion des départements ») divise l'empire en *vilayet* (« départements ») et *sancak* (« sous-préfectures »). La Roumélie comprend 10 *vilayet* et 44 *sancak*, l'Anatolie 16 *vilayet* et 74 *sancak*, l'Afrique un *vilayet* et 3 *sancak*<sup>419</sup>. La nomination de Midhat Pacha (1822-1883) au poste de gouverneur du *vilayet* de Tuna (Danube) constitue le point d'orgue d'une nouvelle gestion provinciale ; elle permet à l'État de savourer un exemple de la réussite de ses réformes, d'autant plus que ce gouvernorat constitue un test pour l'ensemble de l'empire. En trois ans et demi (1864-1868) Midhat Pacha fait construire 1 400 ponts et 3 000 kilomètres de routes<sup>420</sup>. Ailleurs, le paysage change également sous l'impulsion de nouveaux gouverneurs. À propos de l'exemple d'Istanbul et d'Izmir, Ayhan Aktar précise : « Les *han* [« caravansérails/ auberges »] classiques ottomans avaient perdu leurs fonctions pour être remplacés par d'autres types de bâtiments : le port, où on embarque ou débarque des marchandises, la gare, les entrepôts et les hôtels accueillant les marchands<sup>421</sup> », sans compter de nouveaux immeubles administratifs et, selon les moyens des pouvoirs locaux (ou la charité du sultan), une tour d'horloge. Le changement se traduit aussi par la création, à partir de 1845, d'une nouvelle force de police urbaine<sup>422</sup>, qui limite encore davantage l'autonomie dont disposaient les guildes, même si elles ne disparaissent pas totalement. Toujours durant cette période, on assiste à l'émergence des municipalités à commencer par Istanbul et ses bourgs (*Dersaadet ve Bilad*) en 1854<sup>423</sup>.

L'État tente d'améliorer la performance de la fonction publique en universalisant le système des examens, y compris au sein de l'appareil religieux<sup>424</sup> et de mettre de l'ordre dans l'univers confrérique par la création d'une *Meclis-i Meşayih*, « Assemblée des cheikhs »<sup>425</sup>. Les résultats obtenus sont remarquables dans certains domaines comme la scolarité. La politique de soutien étatique aux écoles modernes, y compris privées, commencée avant les *Tanzimat* continue, mais surtout apparaissent, à une vitesse vertigineuse, de nouvelles écoles professionnelles et administratives, comme l'école de télégraphie en 1860, l'école des langues en 1864, l'école de médecine en 1866, l'école des forêts et des mines en 1872<sup>426</sup> et bien sûr la fameuse *Mülkiye*, l'école d'administration. Dans un texte daté de 1858, le conseil des ministres justifie la création de cette dernière, qui détiendra un quasi-monopole sur la haute fonction publique civile jusqu'aux années 1980, par la nécessité de former les hommes destinés à assumer des responsabilités administratives dans les provinces « en économie politique, histoire, finances, géographie, dispositifs



[administratifs] de l'État sublime, traités [internationaux] en cours et l'art de la rhétorique » afin que « les droits du haut sultanat et ceux de la population » puissent être défendus »<sup>427</sup>.

## AUTORITARISME ET LIBÉRALISME

Une autre dualité des *Tanzimat* s'observe entre une pratique autoritaire conçue comme nécessaire à la survie de l'État et l'imposition des réformes, et une inspiration libérale qui s'inscrit en porte-à-faux avec cette même réalité. De multiples témoignages, dont les lettres du général Helmuth von Moltke (1800-1891), officier prussien au service de l'armée ottomane, montrent combien la destruction des émirats kurdes, qui jouissaient jusque-là d'une autonomie de fait ou *de jure*, a été d'une brutalité inouïe<sup>428</sup>. De même, Namık Pacha, *vali* de Damas, précise en 1844 aux dynasties locales, qu'auparavant faible, l'État est devenu assez puissant pour « vous jeter à la mer »<sup>429</sup>. Quelques années après, le *firman* du 28 novembre 1852 « place toutes les branches de l'administration (y compris les officiers militaires et les fonctionnaires des finances) sous le contrôle immédiat du *vali* et du conseil provincial. Le *vali* a toute latitude pour recourir aux forces régulières, inspecter les comptes financiers, nommer ou démettre les membres de *meclis* ["assemblée locale"]<sup>430</sup> ». Dans nombre de provinces, où les *vali* reçoivent pour mission de « civiliser les sauvages<sup>431</sup> », l'administration ottomane s'appuie largement sur la puissance militaire<sup>432</sup>, une politique qui attise des réactions massives pour donner de très maigres résultats dans la durée.

La volonté d'imposer par la force la centralité aboutit du reste à un phénomène de décentralisation et de désorganisation militaire que le pouvoir ottoman tentait précisément de conjurer par les réformes. Ainsi, dans le contexte quelque peu particulier du Kurdistan, la destruction des émirats autonomes, qui contrôlaient chacun un espace donné, provoque une insécurité généralisée et conduit à une vague massive de re-tribalisation, car les larges tribus s'imposent comme les seules structures capables d'assurer la survie de la population. Le même phénomène s'observe dans une partie de l'Irak arabe pour s'accompagner d'une conversion accélérée au chiisme. Comme le suggère Moshe Ma'oz, dans une bonne partie du monde arabe, la mise en place de nouvelles institutions administratives, à commencer par les préfectures, ne suffit pas à enrayer l'autonomisation des dynasties locales. Certains gouvernorats sont dans les faits autonomes, à l'instar de celui d'Alep<sup>433</sup>. Dans les Balkans (mais aussi à Chypre<sup>434</sup>), on assiste à des formes d'autonomisation accélérée, qui se nourrissent des anciens systèmes de représentation de la population par ses dignitaires religieux ou élus. La décentralisation de fait affecte également des régions mieux contrôlées et mieux intégrées au centre, comme celle de

l'Égée où, tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle éclatent des insurrections de contrebandiers, notamment de fameux Çakırcı. Elles sont parfois réprimées par l'État, qui expose publiquement les corps pour marquer son autorité dans l'espace de visibilité ; à d'autres moments la connivence règne au détriment de la population<sup>435</sup>. Les politiques ottomanes restent donc dépendantes, dans une très large mesure, des dynamiques locales sur lesquelles le pouvoir central n'a que peu de prise. Comment endiguer, dans de telles conditions, les pratiques des clientélismes et de la corruption, comme le souhaite Istanbul ? Le *vali* de Diyarbékir explique en 1859 que l'objectif est hors de portée : « Il n'y a aucune incitation pour que je sois honnête. Si je tente de gouverner d'une manière juste, tous les autres pachas vont se coaliser contre moi et je serai rapidement démis de mes fonctions ; et, à moins de prendre des pots-de-vin, je serai trop pauvre pour acheter un autre poste<sup>436</sup>. »

Pour autant, comme le souligne Şükrü Hanioglu, on ne peut ignorer que les *Tanzimat* sont, à leur origine, d'inspiration libérale<sup>437</sup>, même si on ne peut que prendre acte de leur échec sur la durée. Par exemple, Fuad Pacha explique la nécessité de « placer l'État au-dessus des questions religieuses<sup>438</sup> » ou encore l'intérêt de ne « pas pousser les sujets de l'État à chercher l'appui d'autrui<sup>439</sup> », à savoir, des puissances européennes. Si les hommes des *Tanzimat* sont méfiants par rapport aux idées démocratiques ou encore à la constitution d'un parlement représentatif, ils ne privilégient pas moins le principe de convocation des assemblées (*meclis*), qui mobilisent l'élite ottomane au-delà de la Sublime Porte. On peut même évoquer une véritable furie de *meclis*, ici institutionnalisées sous diverses appellations : *meşveret-i havass* (conseil des dignitaires), *meclis-i şura* (assemblée de consultation), *daru-ş şura* (maison de consultation), *meclis-i muşavere* (assemblée de consultation)<sup>440</sup>, là *ad hoc*, consultatives ou décisionnelles, convoquées à la faveur des crises. Ainsi, plusieurs assemblées sont réunies lors de la guerre russo-ottomane de 1853-1856 ; composées de 43 à 163 dignitaires, elles décident, en grande partie, de l'entrée ou non de l'empire dans la guerre<sup>441</sup>.

Par manque d'espace nous ne reproduirons pas ici les ordres impériaux de convocation de ces assemblées, mais il nous paraît important de rappeler les consignes données par le *sadrizam* lors de cette guerre aux participants d'une *meclis* tant elles constituent un appel à mobiliser le sens civique de tous : « Vous êtes des serviteurs dévoués de l'État sublime. Ne vous taisez pas et exprimez-vous pour dire laquelle des deux options, à savoir faire la guerre ou se contenter d'un ultimatum, est dans l'intérêt de l'État. Cette affaire concerne l'État sublime. Ne soyez pas anxieux et n'ayez aucune susceptibilité par rapport aux opinions des uns et des autres. Exprimez-vous dans

cette assemblée comme si vous vous exprimiez devant le Seuil du Créateur. Il n'y a pas de grandeur ou d'humiliation à cela<sup>442</sup>. »

Cependant les *meclis* ne sont pas convoquées uniquement lors des grandes crises. En 1845, la Sublime Porte réunit une assemblée *ad hoc*, avec la participation de deux représentants par *vilayet*, pour se concerter sur l'épineux problème des travaux publics. Au terme de consultations entre ces délégués et la *meclis-i vâlâ* (conseil des ministres), la décision est prise de créer... une *meclis* sur les questions de construction dans chaque *vilayet*<sup>443</sup>. D'autres *meclis*, consacrées à l'éducation, aux finances ou simplement aux *Tanzimat* sont également constituées. Le modèle de *meclis* se reproduit en cascade à l'échelle provinciale puisque les représentants de l'État sont désormais constamment secondés par des personnalités cooptées, au risque d'une marginalisation certaine du sultan, mais aussi de la bureaucratie. En effet, les élites locales détiennent des leviers importants, y compris dans le domaine de la sécurité<sup>444</sup> et de toutes les manières pèsent d'infiniment plus que les *vali* nommés pour quelques années seulement. Pour nous limiter à un seul exemple : dans les sous-préfectures de Bulgarie sous les *Tanzimat*, la *meclis* se constitue du sous-préfet et de son secrétaire, du *kadi*, du trésorier, des chefs des communautés non-musulmanes ainsi que six personnes élues parmi les habitants payant plus de 500 *kuruş* d'impôts<sup>445</sup>.

L'expérience de représentation des notables et dignitaires locaux est bien plus institutionnalisée au sein des communautés non musulmanes. Si le système de *millet* existait avant le XIX<sup>e</sup> siècle, il prend un nouveau sens et se voit codifié avec les *Tanzimat*. L'organisation des communautés reste étroitement encadrée par l'État, avec des allers-retours de procédures et de négociations qui s'étalent souvent sur des années avant de parvenir à un montage définitif. Au final, cependant, ces structures représentatives parviennent à s'affranchir notablement de la domination des hiérarchies religieuses sur les communautés non musulmanes. Par exemple, avant les réformes, les *kahal* (« assemblée » des dignitaires religieux) étaient les véritables maîtres de la communauté juive (sans structure unifiée)<sup>446</sup> ; pour leur part, les patriarches disposaient de vastes pouvoirs sur les membres de leurs communautés, non seulement dans les domaines religieux ou fiscal (en prélevant les taxes au nom de l'État), mais aussi pénal. Être convoqué au patriarcat constituait toujours une source d'inquiétude et de peur<sup>447</sup>. Or, la « constitution » de 1863, qui remplace un précédent *nizamname* (« règlement ») introduit des changements significatifs au sein de la communauté arménienne, réduisant le poids du patriarcat par l'instauration d'une assemblée élue et représentative. Dès lors, des pouvoirs dévolus aux religieux et familles d'*amira* (« dignitaires », terme désignant notamment les

grands financiers) fondent au profit des commerçants, artisans, membres des professions libérales ou éduqués en Europe<sup>448</sup>. Plusieurs personnalités qui jouent un rôle du premier plan dans cette assemblée, comme Krikor Odyun, vont entourer le futur Midhat Pacha, père de la constitution de 1876<sup>449</sup>. À des degrés divers, les communautés grecque et juive connaissent une évolution analogue<sup>450</sup>. Cette dernière passe progressivement sous le contrôle des « éclairés » formés par l'Alliance israélite, qui marginalisent totalement ceux qu'ils définissent comme des « forces obscures »<sup>451</sup>. L'ascension de nouvelles catégories au détriment des religieux se traduit aussi dans le domaine associatif et caritatif avec l'apparition de fondations de bienfaisance à l'instar des Camondo<sup>452</sup> ou de *Dersaadet Rum Cemiyeti Edebiyesi* (Société littéraire grecque d'Istanbul) fondée en 1861 par 33 personnes : 10 médecins, 7 hommes d'affaires, 6 éducateurs et intellectuels, 4 bureaucrates, 1 religieux. Vingt ans après, sur ses 304 membres on compte 103 commerçants et 34 banquiers<sup>453</sup>.

## L'ÉPREUVE INTERNATIONALE

Le rescrit impérial de 1839 paraît après une longue période de maturation dans la gestion d'une crise de puissance et de gouvernementalité dont plus personne ne nie la gravité. Mais les *Tanzimat* ne gagnent leur élan et leur sens que dans et par les dynamiques qu'elles déclenchent sans pouvoir les maîtriser. Le *Hatt-ı Hümayun* de 1856 montre la capacité des hommes d'État ottomans à faire le bilan de ces vingt années d'expériences inédites et de doter leur mouvement d'une certaine réflexivité, sans arriver pour autant à résoudre la question de la perte de puissance de l'État, qui fut et reste indéniablement leur objectif principal.

Les *Tanzimat* laissent en effet un bilan mitigé. Comme nous l'avons déjà précisé, la centralisation n'a pas échoué en ce sens où les structures d'État sont implémentées par tous, mais elle n'a cependant pas porté les fruits espérés tant elle a déclenché des dynamiques centrifuges autonomisées. De ce point de vue, il est tout simplement impossible de comparer l'Empire ottoman de 1839-1876/1877 avec la France de la même période qui lui sert explicitement de modèle. À l'autonomie de fait dont jouissent nombre de provinces ottomanes s'ajoute la politisation des identités confessionnelles sur lesquelles nous reviendrons. Le contexte international n'est pas davantage favorable ; le tsar Nicolas II de la Russie voisine n'hésite pas à établir un parallèle entre le triomphe de la « civilisation » et la destruction du « règne mahométan » incarné à ses yeux par l'empire<sup>454</sup>. Pour un temps, avant de connaître d'autres ramifications et gagner d'autres sens, la « question d'Orient » recouvre, comme l'écrit Karl Marx, la volonté russe de détruire l'Empire ottoman<sup>455</sup>. La guerre de Crimée

(1853-1856), conséquence du rejet de l'ultimatum du tsar qui tente d'imposer sa protection sur les communautés orthodoxes de l'empire, mais qui ambitionne en réalité le contrôle russe sur le Bosphore et les Dardanelles, constitue la véritable mise à l'épreuve des *Tanzimat*. Une des premières guerres de l'ère moderne, elle montre les limites de l'action réformatrice de l'Empire ottoman, même si l'appui de la France et de la Grande-Bretagne lui permet de retarder le moment d'une défaite cuisante. Le bilan de la guerre est lourd aussi bien concernant les victimes directes (750 000 morts pour l'ensemble des belligérants) qu'en termes de populations déplacées ou migrantes. Abdullah Saydam estime, avec la prudence attendue en l'occurrence, que 700 000 réfugiés s'installent dans l'empire entre le début de la guerre et 1865. Compte tenu du taux de mortalité très élevé parmi les émigrés (25 %-30 %), puis de la continuation des départs après 1865, il évalue le nombre total de déplacés à 1 100 000-1 200 000 personnes<sup>456</sup>.

La longue crise avec la Russie, puis la guerre, ruinent l'économie déjà fragile, entraînant l'empire dans la spirale de l'endettement qui aboutit, en 1881, à la mise en place d'une institution dite des « Dettes générales ottomanes » (*Duyun-u Umumiye*), véritable État dans l'État ; elle dispose de sa propre administration et de ses forces armées, prélève directement nombre de taxes douanières. La guerre montre aussi combien la médiocrité de la nouvelle bureaucratie militaire ottomane n'est égalée que par les privilèges inouïs dont elle jouit. En construisant son armée moderne sur les corps des janissaires, l'empire n'a fait que créer une nouvelle caste : au moment de la guerre de Crimée, un soldat ottoman gagne 20 *kuruş*, un colonel 1 800 et un général 70 000. Le salaire de ce général est huit fois supérieur à celui de son homologue de l'armée russe<sup>457</sup>. Les efforts déployés par l'État, qui tente, à grand renfort d'entraînements militaires confiés à des généraux européens, de perfectionner l'armement et améliorer les performances, ne suffisent guère à effacer l'impression que l'armée dans sa quasi-totalité est composée de *başıbozuk*, soldats certes « enrôlés », mais présentant toutes les caractéristiques d'une bande de mercenaires sans discipline, ou alors de recrues sacrificielles sans entraînement. La bureaucratie civile ne se présente pas sous un meilleur jour, même si le pouvoir central tente de la rationaliser par l'accent mis sur la méritocratie et avec la tenue des registres individuels permettant l'évaluation des agents. Comme le suggère Olivier Bouquet, qui a étudié une partie des dossiers de carrières, le principe de méritocratie coexiste avec la persistance des relations clientélistes fortes<sup>458</sup>. Plus qu'autrefois, la haute bureaucratie considère l'intégration à la fonction publique comme un mode d'accès aux richesses et privilèges. Ses membres entretiennent des rapports

étroits avec le milieu des *sarrafs* (« changeurs »), notamment arméniens, au point que Niyazi Berkes, historien-sociologue nationaliste et antiottomaniste dit, malicieusement, qu'il y avait autant de *sarrafs* arméniens que de pachas ottomans<sup>459</sup>, ces derniers s'endettant dans des proportions impressionnantes avant que leur ascension politique leur permettent de rembourser<sup>460</sup>.

## LES OPPOSITIONS AUX TANZIMAT

Ces privilèges sont-ils plus importants que ceux dont jouissait la bureaucratie ottomane d'avant les réformes ? À défaut d'études comparatives, portant sur les salaires et les conditions de vie (notamment en termes d'habitat et de l'importance de la « porte » de chaque grand dignitaire), nous nous limiterons à préciser qu'ils deviennent infiniment plus criants dans un pays où s'est formée une opinion publique revendiquant le droit à la parole sur la chose publique, ainsi qu'une intelligentsia, fille des *Tanzimat* mêmes. Toute modeste qu'elle est encore, l'opinion publique se manifeste souvent bruyamment et provoque l'ire du pouvoir. Déjà, avant les *Tanzimat*, certaines formes de résistance se produisaient sporadiquement dans la capitale. Ainsi, en 1837, « un derviche fanatique connu comme le Cheikh Chevelu », interpelle le sultan Mahmud II sur le pont de Galata pour le traiter de « *kafir* sultan » (« sultan infidèle ») : il est exécuté, mais aussitôt érigé en martyr par la population<sup>461</sup>. Mais l'existence d'une opinion publique devient plus tangible surtout avec la crise de Crimée ; alors que la Sublime Porte hésite à entrer en guerre, des affiches vibrant d'indignation sont placardées sur les murs d'Istanbul :

[...] Ô Glorieux *Padişah* . Tous vos sujets sont prêts à sacrifier leurs vies, leurs propriétés et leurs enfants pour Votre Majesté. À vous, également, incombe la charge de dégainer l'épée de Muhammed avec laquelle vous avez été couronné comme vos grands-pères et vos prédécesseurs. Les hésitations de vos ministres sur cette question s'expliquent par l'emprise que le fléau de la vanité exerce sur eux ; que Dieu nous en protège, cette situation risque de nous conduire à un grand danger. Si bien que vos soldats glorieux et vos serviteurs suppliants veulent la guerre pour protéger leurs justes droits, ô Mon *Padişah*<sup>462</sup> .

La réponse de l'État, qui viendra quelques jours plus tard, montre le degré d'incompréhension des dignitaires par rapport à ce mode d'expression et d'argumentation. La Sublime Porte ne comprend en effet tout simplement pas que son monopole dans ce domaine régalien qu'est la guerre, soit brisé : « Le fait que l'on puisse regretter ici est l'audace et l'insolence du peuple ordinaire porté à s'ingérer dans les affaires de l'État. » En l'absence d'une victoire notable de l'empire sur le plan international, la guerre n'apaise pas l'opinion publique, dont la réaction se fait, progressivement, antichrétienne. Comme le précise

Cevdet Pacha, à la suite de la promulgation du *Hatt* de 1856, « la majorité de l'*ehl-i islam* [“peuple de l’islam”] a commencé à murmurer : “Nous avons désormais perdu notre droit sacré national (*hukuki mukaddesi milliye*) gagné au prix du sang de nos ancêtres. Alors que la nation de l’islam (*millet-i islamiye*) était la nation dominante (*millet-i hakime*) elle est maintenant privée de ce droit sacré. Pour l'*ehl-i islam*, c’est un jour de deuil et de larmes”.<sup>463</sup> »

Quant à l’intelligentsia, elle est, nous l’avons dit, le pur produit des *Tanzimat*. Largement occidentalisée, travaillée par des attentes libertaires et révolutionnaires, elle est pourtant nostalgique d’un passé qu’elle glorifie sans l’avoir connu. Commis d’État ou lettrés (souvent les deux en même temps), ses membres sont au cœur du pouvoir et lui sont cependant farouchement opposés. Ses figures sont des notabilités publiques comme Ziya Pacha (1825-1880), İbrahim Şinasi (1826-1871), Namık Kemal (1840-1880), Ali Süavi (1839-1878), qui dans l’historiographie symbolisent autant que Reşid Pacha, Fuad Pacha ou encore Ali Pacha, la période des *Tanzimat*. À ceci près, cependant, que la plupart d’entre eux accuseront les hommes politiques des *Tanzimat* d’avoir « changé de religion et de s’être fait enterrer selon les rites catholiques<sup>464</sup> ».

Cette intelligentsia, qui va puissamment renouveler la littérature mais aussi la pensée politique ottomanes, est déchirée entre une double source d’inspiration, « universelle » et « particulière », occidentale et islamique. Elle est désabusée tant elle saisit, à l’instar de Namık Kemal, que la population musulmane de l’empire est divisée en deux catégories, les « opprimés » et les « oppresseurs ». Kemal définit cette division presque à la manière de la servitude volontaire : au-delà des contraintes qui peuvent s’exercer sur eux, « les opprimés ont intériorisé le fait d’accomplir ce que les oppresseurs demandent<sup>465</sup> ». Pour lui, « il ne fait absolument aucun doute qu’un gouvernement n’est ni le père, ni le maître, ni le tuteur, ni l’instructeur (*lala*) du peuple<sup>466</sup> », mais un organe chargé de défendre l’intérêt public. « Dans chaque État, continue-il, il y a deux pouvoirs. Chez nous, celui qui vient d’en haut nous écrase, et [contrairement aux autres États] il n’y en a aucun qui vienne d’en bas. Il est donc nécessaire d’avoir, comme le fer de cordonnier, un pouvoir venant du côté », c’est-à-dire un soutien de l’étranger. Avec ce constat extrêmement pessimiste, l’État ottoman se découvre assimilé à la catégorie des oppresseurs ; loin de voir en l’étranger un ennemi comme par le passé, Kemal peut l’ériger en un ami potentiel contre la tyrannie intérieure.

La généalogie universelle où puisent ces lettrés renvoie à la noblesse grecque et la grandeur romaine, pour proposer une histoire de l’humanité en termes d’évolution et de progrès<sup>467</sup>. Tout en fixant



l'Occident comme source et horizon, l'intelligentsia des *Tanzimat* se replie cependant aussi sur une généalogie particulière, remontant à l'islam et la grandeur ottomane. Pourtant, elle n'est pas dupe du monde musulman tel qu'il existe, comme l'exprime Ziya Pacha :

[...] j'ai voyagé dans le *diyar-i kufr* [« pays des infidèles »],  
j'y ai vu des villes, des demeures luxueuses  
et j'ai traîné mes guêtres en pays d'islam,  
pour n'y voir que des ruines...  
et des boucheries que, chez eux, on appelle « gouvernements »<sup>468</sup>.

Mais en contraste avec cet « islam réel », si oppressant, l'intelligentsia cultive l'imaginaire d'un islam pur, celui d'avant la « décadence », ainsi que d'une communauté musulmane, contemporaine cette fois-ci, victime de ses propres gouvernements qui la méprisent, de l'Europe et des chrétiens de l'empire. Ziya Pacha écrit le 5 octobre 1866 : « Le *millet* musulman a jusqu'à présent fait montre de patience. Mais si la situation devenait intolérable au point de bafouer l'honneur et le dévouement à l'islam, il se sentira dos au mur. Ce sont les musulmans qui, au prix de leur sang, ont conquis les pays du gouvernement ottoman. Ce sont eux qui ont installé la dynastie sublime des Ottomans sur le trône et l'y ont protégée jusqu'à nos jours par la force de leurs épées. Mais ce sont aussi ces vingt millions de musulmans qui supportent tant d'abaissements et d'humiliations pour garantir la tranquillité de onze millions de chrétiens de toutes confessions qui leur sont inférieurs démographiquement mais aussi de tout point de vue<sup>469</sup>. » On a là, avant la lettre, la trame de ce qui deviendra le discours officiel du nationalisme turc dans sa version la plus radicale sous le comité Union et Progrès quatre décennies plus tard.

Contre la « tyrannie » des hommes des *Tanzimat*, l'intelligentsia se fait la championne de la nation, terme qui fait son entrée dans la langue, bien que son sens soit encore loin d'être fixé. Avant tout, elle s'engage dans une guerre pour les droits de Dieu sur terre. Ali Süavi, par exemple, considère le concept de « souveraineté du peuple » (*hakimiyet-i halk*) comme une usurpation des droits divins car Dieu seul domine ici-bas (*supra nos*)<sup>470</sup>. Néanmoins, elle apparaît également encline à ce que nous pourrions appeler un protonationalisme turc, ou un nationalisme de la « majorité ». Elle ne sait pas encore tracer de frontières claires entre la turcité et l'islam, tant les deux sont synonymes, à Istanbul comme dans de nombreuses provinces d'Anatolie, servant à distinguer le *millet-i hakime* musulman (« nation dominante »), des non-musulmans. Mais une nuance, de taille, commence à se révéler dans le discours de l'intelligentsia, puisque les Turcs, au service de la religion, sont à ce titre considérés comme



supérieurs aux autres « nations » de l'islam, voire autorisés à exiger une dîme en contrepartie de la protection qu'ils exercent. Par exemple, Namık Kemal regrette que « notre turc n'a pas été en mesure de faire oublier l'albanais et le *laz*, qui n'ont même pas d'alphabet propre<sup>471</sup> ». Selon l'historien et romancier Ahmet Hamdi Tanpınar, la « nation » turque de ces dissidents ressemble aux Russes que Dostoïevski présente comme « la nation qui porte son Dieu<sup>472</sup> ».

Nous verrons dans la prochaine partie que ce courant dissident ne représente pas une force politique majeure ; il réalise pourtant une rupture considérable avant tout par son profil même. Par ses connaissances linguistiques, ses milieux de socialisation, ses plateformes d'expressions que sont les journaux, ses sources d'inspiration intellectuelle, pour l'essentiel européennes, et la vocation sociale et politique qu'ils embrassent, ces intellectuels sont distincts des anciens lettrés mais aussi des pachas des *Tanzimat*. D'un autre côté, ils connaissent infiniment mieux le passé ottoman et les sources classiques islamiques, au point de proposer une lecture historique, qu'on peut définir comme ultraconservatrice entièrement différente de celle des *Tanzimat*.

## LE RÉVEIL DES NATIONALITÉS

La première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle voit également les Ottomans prendre la mesure de la complexité de la géographie politique de l'empire, ainsi que de la fragilité de leur emprise sur deux terres, éloignées l'une de l'autre, le monde arabe et les Balkans. Voici une estimation du paysage démographique ottoman de 1844. Bien entendu, ici comme ailleurs, les statistiques ethniques et confessionnelles sont à prendre avec des pincettes, même sous forme d'estimation cependant, elles donnent l'une des clefs de lecture des crises des *Tanzimat* mais aussi d'autres, à venir<sup>473</sup>.

| Confession                         | Europe     | Asie       | Afrique   | Total      |
|------------------------------------|------------|------------|-----------|------------|
| Musulmans                          | 4 550 000  | 12 650 000 | 3 800 000 | 21 000 000 |
| Chrétiens                          | 10 000 000 | 3 000 000  |           | 13 000 000 |
| orthodoxes (grecs<br>et arméniens) |            |            |           |            |
| Chrétiens<br>catholiques           | 640 000    | 260 000    |           | 900 000    |
| Juifs                              | 70 000     | 80 000     |           | 150 000    |
| Autres confessions                 | 240 000    | 60 000     |           | 300 000    |

Pour comprendre la nature explosive de la donne démographique, il convient, à titre de comparaison, d'introduire un court prélude sur la crise égyptienne du début du XIX<sup>e</sup> siècle, laquelle avait constitué un défi symbolique majeur pour l'empire, puisque les conséquences d'une intervention européenne, française en l'occurrence, dans le monde arabe et musulman, s'étaient aggravées par l'autonomisation de cette zone sous la houlette d'un fonctionnaire ottoman, Muhammed Ali (Mehmed Ali). Le pacha ottoman intronisé khédive offrait à ce pays arabe une toute nouvelle identité politique pour l'ériger en contre-modèle de l'Empire ottoman « malade ». Infiniment plus petite et plus homogène que la « mère patrie » ottomane, même si elle abritait une importante communauté chrétienne, l'Égypte réussissait ses réformes, de la centralisation à la création d'une nouvelle armée, au point de menacer les autres provinces arabes (voire kurdes et turques) du sultan. Muhammed Ali signait en effet une « innovation radicale » avec la conscription obligatoire des paysans égyptiens et en assurant, malgré des problèmes monétaires chroniques, le financement de son armée<sup>474</sup>. De plus, « à une date aussi tardive que les années 1850, alors que le processus de sédentarisation battait son plein en Égypte, un processus opposé perdurait dans certaines parties de la Syrie où les paysans abandonnaient leurs terres pour devenir des nomades pastoraux<sup>475</sup> ».

La sécession égyptienne a été une blessure que les hommes de *Nizam-ı Cedid*, puis des *Tanzimat* ont tenté de cicatriser en pacifiant leurs rapports avec Le Caire. Il n'en ira pas de même des Balkans, exposés à des courants révolutionnaires autrement plus puissants, qui balayent tout le continent européen. L'espace ottoman balkanique (quelque 550 000 kilomètres carrés) est infiniment plus petit que l'Égypte (plus d'un million de kilomètres carrés), mais présente une complexité confessionnelle et linguistique exceptionnelle, interdisant tout scénario à l'égyptienne d'autonomisation de la région dans son ensemble. Contrairement à l'Égypte, restée arabe quant à sa population et mamelouke pour sa bureaucratie, sans la présence effective d'une population ottomane-turque, les Balkans comptent une importante communauté d'*evlad-ı fatihan* (« enfants des conquérants ») et des groupes ruraux et urbains, islamisés sans être linguistiquement turquifiés, comme les Pomaks de Bulgarie ou les musulmans de Bosnie, du Kosovo ou d'Albanie. Pour Şükrü Hanioğlu : « Dans une certaine mesure, les Turcs rouméliens des classes supérieures se substituaient à l'aristocratie qui faisait défaut, en tant qu'élite dirigeante de l'empire<sup>476</sup>. » L'État pouvait compter sur leur appui, mais au risque de transformer les communautés chrétiennes en boucs émissaires.

La première contestation massive dans les Balkans a lieu après l'assassinat de notables serbes en janvier 1804 à Belgrade, ville restituée aux Ottomans après la paix de Siltova (Svichtov) signée en 1791 entre l'Empire ottoman et l'Autriche. « Les *knez* ["princes/seigneurs"] se regroupent et prêtent serment de lutter jusqu'à la mort. Ils se donnent aussi un chef : Georges Petrovitch, surnommé le Noir [Kara Georges, ancien membre des *Frei Korps*] rentré en Serbie pour faire le commerce des porcs. » Les janissaires, en dissidence ouverte contre Selim III, sont battus et la révolte débouche sur la création d'un gouvernement autonome en 1813, que Mahmud II va reconnaître en 1815<sup>477</sup>.

La Grèce prendra la relève avec la révolte de 1821, pour accéder à l'indépendance en 1829. « La guerre d'indépendance grecque n'est pas une épopée dont peut se glorifier une historiographie nationale, écrit Yves Ternon. Elle a commencé par des massacres de civils : musulmans d'abord, chrétiens ensuite ; ce fut aussi une guerre civile entre les Grecs<sup>478</sup>. » Mais, avant de fixer de nouvelles lignes de clivage interethnique dans les Balkans, cette insurrection tant admirée en Europe, au point de pousser le romantique lord Byron (1788-1824) à la rejoindre, marque un moment important dans ce qu'on appelle le « réveil des nationalités » ou le « réveil des peuples », poussant quelque 14 000 Bulgares à s'engager du côté des insurgés contre l'empire<sup>479</sup>. Maria Todorova qui donne cette estimation ajoute : « La révolution herderienne allait connaître une fortune durable dans l'est de l'Europe en déclenchant l'intérêt fervent des nations pour elles-mêmes, en leur donnant, à leurs propres yeux, le droit d'exister<sup>480</sup>. » C'est en effet grâce à cette insurrection que la Bulgarie va découvrir sa propre histoire et la spécificité de son Église, qu'elle défendra contre l'Empire ottoman et parfois avec son aide, contre la Grèce.

L'émancipation bulgare ne se limite pas à la rupture avec le patriarcat grec qui fonctionnait, depuis 1454, comme « une institution de l'État ottoman<sup>481</sup> » (une Église bulgare unifiée sera constituée en 1861 et reconnue par la Porte en 1870)<sup>482</sup>. Elle prend tout son essor avec la formation d'écoles bulgares. En 1835, « le nombre d'écoles parmi les communautés bulgares est évalué à 208, mais toutes sont rattachées aux milieux ecclésiastiques : l'enseignement est habituellement dispensé par un pope, un moine ou un artisan, rarement par un maître. Le savoir dispensé se limite le plus souvent à l'apprentissage de la lecture, de l'écriture, [aux] quatre opérations fondamentales et à la connaissance des textes nécessaires à l'office divin ». Entre 1835 et 1847, une trentaine d'écoles modernes sont créées ; leur nombre atteint 583 en 1855<sup>483</sup>. Autre signe de ce « réveil » : selon Maria Todorova, de 1864 à 1866 « à Rusçuk [Roussé] seul, le capital de la Caisse d'épargne passe de 833 000 *kuruş* à

3 665 093 *kurus*<sup>484</sup> ». Les *Tanzimat*, puis le *Hatt* de 1856 accélèrent le processus de radicalisation bulgare. Un texte de la même année formule ainsi les revendications de « 6 400 000 Bulgares » :

- 1° Le peuple bulgare doit disposer du droit d'élire ses propres dirigeants ecclésiastiques ;
- 2° La deuxième autorité civile de l'État, qui doit être un Bulgare, doit pouvoir désigner des fonctionnaires bulgares dont la nomination sera ratifiée par le sultan ;
- 3° Le bulgare doit devenir la langue officielle des autorités locales ;
- 4° Il faut créer deux corps administratifs et législatifs séparés pour les Bulgares et les Turcs en Bulgarie ;
- 5° Chacune de ces deux nations doit avoir une force de police distincte ;
- 6° Les Bulgares doivent être intégrés dans l'armée, mais serviront sous le commandement de commandants bulgares

<sup>485</sup> .

Confronté à ce militantisme de plus en plus tourné vers un horizon insurrectionnel, la réponse d'Istanbul allie la répression à la déportation dans des contrées lointaines. Peine perdue : en 1878, le révolutionnaire bulgare enregistré comme Yanko Kojevtche par les Ottomans, profite de son exil à Diyarbékir pour fabriquer un journal manuscrit destiné aux Bulgares déportés. Ainsi, l'un des tout premiers journaux dans cette ville à majorité kurde où l'État investit des sommes considérables, sera un journal bulgare<sup>486</sup>. Le romancier Ivan Vazov (1850-1921), prête sa plume à ce militant dont le vrai nom est Janko Tenev Kočev (1839-1913) pour justifier le meurtre de gendarmes ottomans qu'il commet après son évasion :

[...] vengeance barbare, mais qui peut se justifier devant Dieu et la conscience. Acte sanguinaire mais qu'on ne saurait blâmer [...] Les Bulgares ont été des moutons durant cinq siècles, mieux vaut qu'ils soient des fauves. Les hommes respectent le bouc plus que la chèvre, le chien plus que le bouc, le tigre sanguinaire plus que le loup même ou l'ours, le faucon carnassier plus que la poule qui leur offre un délicieux plat. Pourquoi ? Parce qu'ils incarnent la force et celle-ci permet le droit et la liberté. La philosophie peut bien être florissante, la nature demeure ce qu'elle est. Le Christ a dit : « Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, présente-lui aussi l'autre. » C'est une sentence divine et je m'y incline. Mais je préfère Moïse qui a dit : « Œil pour œil, dent pour dent. » C'est la loi de la nature que je suis. Tel est le principe cruel et sacré auquel nous devons vouer notre combat contre les tyrans<sup>487</sup>.

Nous ne nous attarderons pas ici sur le reste des Balkans, ni sur les conflits interethniques qui commencent à se manifester. Précisons seulement que la propension ottomane à préserver le *statu quo* sans

changement autre qu'à la marge exacerbe des contestations diffuses à défaut d'être toujours violentes ; elle donnera aussi l'occasion, notamment à la Russie, d'exercer de nouvelles pressions sur Istanbul, pressions qui vont précipiter la fin des *Tanzimat*.

Enfin, il faut mentionner le « réveil arménien », tel qu'il s'exprime dans la revue *Mchak* (« Cultivateur ») de Krikor Ardzrouni (1845-1892) : « Hier encore nous étions une communauté religieuse, aujourd'hui nous sommes des patriotes, demain nous serons une nation de travailleurs et d'intellectuels<sup>488</sup>. » Le passage à la dissidence armée a lieu rapidement, dès 1872, à Van, par le truchement de l'Union pour le salut, qui souligne une urgence axiologique aiguë : « Notre honneur est perdu, nos églises ont été profanées ; ils ont enlevé nos brus et nos jeunes, nous ont privés de nos droits et tentent d'exterminer notre nation. [...] Il faut trouver une voie menant à notre salut [...] sous peine de tout perdre<sup>489</sup>. »

## LA FIN DES *TANZIMAT*

La première fêlure des *Tanzimat* est révélée par l'incident dit de Kuleli (du nom de l'école militaire où sont jugés les conjurés), en septembre 1859. Un comité secret d'une quarantaine de personnes, parmi lesquelles des officiers, Hüseyin Daim Pacha et Cafer Daim Pacha, ou des religieux comme cheikh Ahmed, tente d'organiser un attentat contre le sultan Abdülmecid I<sup>er</sup>. Dans une atmosphère alourdie par les conséquences de la guerre de Crimée, les conjurés comptent bien mobiliser les habitants d'Istanbul, en s'en prenant notamment à l'égalité interconfessionnelle, l'un des piliers des *Tanzimat*, très mal acceptée par l'opinion publique musulmane. L'objectif de l'instigateur du complot, cheikh Ahmed, est de supprimer « l'égalité de droit accordée aux chrétiens, jugée contraire à la *sharia*<sup>490</sup> ». Le comité clandestin espère obtenir le soutien de plusieurs milliers de *mürîd* (disciples) des cheikhs qui lui sont liés<sup>491</sup>.

L'un des cinq meneurs de cette conspiration avortée se suicide avant le verdict, les quatre autres sont condamnés à mort pour avoir « fomenté un complot contre le sultanat », voulu provoquer des tensions intercommunautaires afin de « détruire l'ordre » et créer « une discorde tout à fait contraire à la *sharia*<sup>492</sup> ». Le sultan ne ratifie pas ces peines, commuées en travaux forcés et cette première tentative de coup d'État de l'histoire ottomane ne change pas fondamentalement la donne politique dans la capitale ; elle sème néanmoins une certaine panique, tant elle rappelle les coups et révolutions de palais passés, tout en soulignant combien les modes d'action de la dissidence ont changé. Elle constitue également le signe avant-coureur d'un mécontentement grandissant. L'égalité entre les confessions n'est pas la seule source de la sourde hostilité qui se

manifeste ; elle est encore avivée par la dépendance à l'égard de la Grande-Bretagne et de la France, apparue au grand jour lors de la guerre de Crimée, suivie par un jeu d'équilibre avec la Russie. Un poète, Kayserili Seyrani (Seyrani de Kayseri, 1807-1866), traduit ce malaise, en liant les enjeux internes et externes :

Une intrigue est ourdie sur cette terre.  
Allez savoir si elle est anglaise ou française  
L'oppression est-elle donc le pilier du ciel ?  
Comment résoudre ce difficile mystère<sup>493</sup> ?

Le sultan Abdülaziz, qui arrive au trône le 25 juin 1861, prend la mesure de ce malaise à ses dépens. Il faut admettre que le contexte international ne lui est nullement favorable. À l'insurrection de Crète (1866-1869) succèdent celles de Bosnie-Herzégovine (1875) et de Bulgarie (1876). Face aux risques d'un nouveau conflit avec la Russie, le sultan nomme grand vizir Mahmud Nedim Pacha, ouvertement russophile et partisan d'une capitulation sur toute la ligne dans les intérêts bien compris de l'empire. Abdülaziz sait en effet qu'il ne dispose pas des mêmes marges de manœuvre que son prédécesseur durant la guerre de Crimée, où malgré le bilan désastreux du conflit, l'Empire ottoman avait été soutenu par la France et la Grande-Bretagne. Son extrême prudence passe cependant pour une trahison aux yeux de l'opinion publique et auprès de nombreux dignitaires. Le ministre de la Guerre Süleyman Pacha dira : « Notre *padişah* a confié l'administration de notre pays aux Russes, nos plus grands ennemis<sup>494</sup>. » Si en 1859, le chef d'état-major avait joué un rôle décisif dans l'échec de la tentative de coup d'État, désormais les militaires eux-mêmes se rangent contre le sultan, rejoints par les étudiants des *medrese*, de plus en plus radicalisés depuis la guerre de Crimée. Ces derniers écrivent dans le journal *Mirat-ı Hakikat* que « se consacrer à ses études alors que les droits et l'avenir du pays sont menacés ne saurait constituer un signe de patriotisme et de dévouement religieux ». Au-delà de l'invective contre la Russie, ils parlent désormais ouvertement des « musulmans opprimés par les chrétiens<sup>495</sup> ». La réaction ne vient d'ailleurs pas uniquement de ce camp qu'on peut définir comme conservateur ; les constitutionnalistes réunis autour de Midhat Pacha, qui constituent en un sens l'aile politique radicale formée par les *Tanzimat*, sont également défavorables au sultan. Le résultat est une situation quasi insurrectionnelle, qui oblige Abdülaziz à congédier son grand vizir avant d'abdiquer au profit de son frère Murad V (30 mai 1876). Il sera retrouvé les veines ouvertes quelques mois plus tard. S'est-il suicidé, comme l'affirment ses opposants ? A-t-il été assassiné, comme en est convaincu son successeur presque immédiat Abdülhamid II ? La

question reste en suspens.

Le règne de Murad V est de courte durée. Privé de ses facultés mentales, du moins selon les dignitaires du pouvoir, il est à son tour déposé, ce qui suscite une série de conjurations des comités révolutionnaires<sup>496</sup>. Ali Süavi, l'une des plumes les plus marquantes de l'intelligentsia dissidente, trouve la mort lors d'une tentative de putsch le 20 mai 1878. S'inspirant des formes d'action clandestine européennes, les conjurés tentent de rétablir Murad V, confiné en résidence surveillée par son successeur Abdülhamid II, au trône depuis le 31 août 1876, sans que leurs efforts soient couronnés de succès.

## CHAPITRE 6

### ABDÜLHAMID II OU LA RÉINVENTION D'UN EMPIRE

*Quoique signifiant la liberté, chose légitime et désirée, le terme de « libéralisme » fut utilisé de diverses manières en Europe et aboutit à des abus dangereux. Ces excès ne peuvent être compatibles ni avec les commandements de la sharia ni avec la nature et le caractère de notre population. Ils détruiraient l'État dans ses bases mêmes. Quant à la méthode conservatrice, elle consiste à préserver les voies éprouvées. Mais ici encore, il faudrait trouver des limites de modération et suivre le chemin de la piété. Le seul critère auquel il faudrait se plier est la sharia .*

Abdülhamid II à Hayreddin Pacha<sup>497</sup>.

## UNE CONSTITUTION OTTOMANE

En la seule année 1876, l'empire connaît une double succession, sans arriver à surmonter la crise. Pour satisfaire l'opposition « libérale » en interne et prévenir le risque d'une nouvelle guerre avec la Russie en externe, le jeune sultan accède à la demande de Midhat Pacha, l'un des derniers hommes des *Tanzimat*, qu'il nomme grand vizir, de promulguer une constitution. Ce pas, que l'empire franchit après certaines de ses anciennes provinces comme la Tunisie, l'Égypte, la Serbie et la Roumanie<sup>498</sup>, constitue le couronnement, mais aussi la fin des réformes. Le constitutionnalisme est d'une portée majeure dans l'histoire ottomane, ne serait-ce que parce qu'il substitue le principe d'une assemblée élue et pérenne à la pratique des conseils *ad hoc* réunis en temps de crise tout au long des *Tanzimat*. Les élections parlementaires organisées à travers l'empire aboutissent à l'inauguration d'une *Meclis-i Mebusan* (« Assemblée des députés ») le 31 mars 1877, issue de consultations pour l'essentiel sous forme de cooptation. Elles seront d'ailleurs renouvelées quelques mois après ce premier test pour déboucher sur une deuxième assemblée plus représentative, réunie entre le 13 décembre 1877 et le 14 février 1878 : 70 musulmans et 50 non-musulmans, auxquels s'ajoutent 10 délégués d'Égypte et de Tunisie (ne faisant *de facto* plus partie de l'empire), âgés de plus de 25 ans et « propriétaires », siègent à l'Assemblée<sup>499</sup>. Loin d'être représentatif, ce parlement prendra, pour utiliser la formule de l'historien İlber Ortaylı, la forme d'un « conseil des *vilayet*<sup>500</sup> ». Bien que dominés par des notables de province, le Parlement dote l'empire, pour la première fois dans son histoire, fût-ce pour une courte période, d'un contre-pouvoir légal, du moins dans



certains domaines. S'il a peu de marge de manœuvre par rapport au sultan, qui dispose de nombreux leviers institutionnels, il peut, potentiellement du moins, exercer un certain contrôle sur le gouvernement.

Comme le remarque Şükrü Hanioglu, la proclamation d'une constitution ottomane est d'abord une réaction contre les bureaucrates des *Tanzimat*<sup>501</sup> qui, après avoir servi comme un élément d'équilibre avec le sultan, ont fini par constituer une autocratie largement autonome. Mais par le jeu de balancier qu'elle introduit, la constitution renforce plus la légitimité du nouveau sultan que celle de la représentation politique issue des élections. L'envoi en exil de Midhat Pacha avant même l'ouverture du parlement, en vertu des pouvoirs que confère la constitution au souverain, puis la suspension de l'Acte fondamental lui-même le 18 février 1878 et la dissolution de l'assemblée, indiquent clairement qu'*in fine* un seul acteur profite de la sortie des *Tanzimat* : le nouveau sultan, dont le palais devient l'unique lieu de pouvoir. Midhat Pacha avait écrit au *padişah* lors la préparation de l'Acte fondamental que la proclamation de la constitution ne devait certainement pas masquer une « ruse » pour charmer les États européens ou tenter de résoudre la « question de l'Orient » en faveur de l'empire. Il avait ajouté qu'il serait dans l'incapacité de lui « obéir sur le moindre point jugé nuisible aux intérêts de notre nation. Car ma responsabilité est grande. Je crains ma conscience, qui ne fait qu'une avec [la volonté] d'assurer le bonheur et le salut de la patrie »<sup>502</sup>. Ses craintes ne tarderont pas à se réaliser.

La guerre avec la Russie (1877-1878), conséquence de l'insurrection bulgare brutalement réprimée par la Porte et la déclaration de guerre de la Serbie, province autonome, contre l'Empire, est la principale raison qui pousse le nouveau sultan à suspendre la constitution ; promulguée avant tout pour éviter le conflit armé en convaincant l'Europe de la sincérité ottomane quant à la réalisation des réformes exigées dans les Balkans, elle n'a plus lieu d'être. L'épisode est en effet humiliant pour Abdülhamid II, d'autant plus que la guerre avec la Russie lui a été imposée par son gouvernement désormais... constitutionnel. Le choix personnel du sultan, que ses lectures de l'histoire ottomane, mais aussi ses années de réclusion au palais ont rendu très prudent, est de négocier avec l'empire du tsar, quitte à accepter de nombreuses concessions, du moins formelles. Mais l'ultimatum russe exigeant des réformes administratives radicales dans les Balkans est rejeté par le gouvernement de son grand vizir İbrahim Edhem Pacha. En un sens, les derniers hommes des *Tanzimat* sont parvenus à dicter leur volonté, au prix d'une guerre proprement dévastatrice, qui réduit la présence

ottomane dans les Balkans comme une peau de chagrin. L'armée du tsar, dont le quartier général est établi à Ayastefanos (Yeşilköy), à deux pas de la capitale, impose le 3 mars 1878 la quasi-totalité de ses conditions au palais : la Bulgarie devient une principauté autonome, la Bosnie-Herzégovine obtient un statut *ad hoc*, la Serbie, le Monténégro et la Roumanie gagnent leur indépendance totale, l'empire cède la Thessalie à la Grèce et quatre provinces de l'Est, parmi lesquelles Kars et Batoumi, à la Russie. La Grande-Bretagne pèse dans la balance afin d'épargner à Istanbul de lourdes indemnités de guerre et obtient Chypre pour ses bons offices de médiatrice. Le nombre de réfugiés monte à 200 000 personnes<sup>503</sup>, contribuant encore à changer la texture démographique de l'empire. Selon les données recueillies par Kemal Karpat, que synthétise Fuat Dündar, les musulmans constituaient 59,6 % de l'empire dans les années 1820 ; ils sont 76.2 % vers la fin du siècle. Parmi eux, 1,8 million de Tatars de Crimée, 1,5 million de Caucasiens et 1,5 million venus des Balkans<sup>504</sup>.

Publiquement, le sultan ne dit mot de sa colère mais prend les pages de ses mémoires à témoin de son horreur : « les guerres victorieuses épuisent la nation tout autant que celles qui se soldent par une défaite. Les valeurs comme “la gloire et l'honneur” ne peuvent être célébrées que dans des pays prospères, dont le présent et l'avenir sont garantis. Il n'y a rien de plus risible et plus tragique que des vanu-pieds affamés qui courent après “la gloire et l'honneur” »<sup>505</sup>. Sans la guerre et la défaite qui s'ensuit, le sultan aurait pu s'accommoder d'une constitution, d'une bureaucratie quelque peu autonome et d'une assemblée domestiquée. Après la débâcle, il s'estime désormais doté d'une autre mission : projeter son État dans l'avenir en tirant des leçons du passé. Hanté par le sort tragique de son oncle et le spectre vivant de son frère qu'il garde dans une prison dorée, il cherche à stabiliser l'empire dans une situation fragile pour procéder à ce qu'il considère comme une restauration de l'ordre de ses ancêtres.

## L'OPPOSITION JEUNE-OTTOMANE

L'intelligentsia dissidente qui accueille froidement l'arrivée du nouveau sultan au trône, se manifeste sous une forme organisée avant de disparaître quelques années plus tard. Elle a un nom : la Société des Jeunes-Ottomans, dont la lettre de 1867, envoyée par le prince Mustafa Fazıl Pacha (1829-1875), neveu de Mehmed Ali d'Égypte et ancien ministre ottoman, au sultan Abdülaziz, constitue la véritable proclamation. Dans cette missive qui se lamente que « les musulmans souffrent plus que les chrétiens », s'exprime un élan patriotique frisant le nationalisme ainsi qu'un appel, à défaut d'un sursaut social, à la bonne volonté du sultan pour sauver l'État. L'auteur dit représenter certains de « vos loyaux serviteurs qui, fiers de leur ascendance turque

et pris d'un grand amour pour la patrie, sont attristés de l'affaiblissement et du déclin de cette nation ». Ce dépérissement est dû au fait que « votre peuple se divise en deux : les oppresseurs et les opprimés », lesquels « ont intériorisé ce que souhaitent les oppresseurs ». « Ce qui assure l'ordre et la sécurité chez toutes les nations, ce qui est la mère de tout ordre, ajoute-t-il, c'est la liberté, que rien ne peut remplacer. Une nation placée sous la garantie solide d'un État qui en gère les droits, cherche, à toute occasion, le bon et le vrai », comme le montre le cas français : « Trente ans après avoir gagné sa liberté – oui, Sire ! Mon calcul est correct ! –, seulement trente ans après, la nation française est devenue, grâce à elle, l'une des nations les plus laborieuses et les plus riches du monde. » La leçon à tirer de ce cours *ex cathedra* est qu'il faut « montrer à la France, à l'Angleterre, à l'Allemagne et à l'Italie, que nous ne sommes faibles ni par notre religion ni par notre nation, lesquelles ne nous condamnent pas à la perfidie et à l'impuissance ». Enfin, la lettre se termine sur un constat réaliste, qui traduit aussi l'urgence : « L'Europe, qui semblait nous être favorable il y a dix ans, est désormais contre nous<sup>506</sup>. » La guerre que sera amené à gérer le successeur d'Abdülaziz lui donnera raison.

Les Jeunes-Ottomans se plaisent à se présenter comme une force traditionaliste. Pour reprendre une formule de Jeanne Favret-Saada<sup>507</sup>, on peut cependant définir leur traditionalisme comme le résultat d'un excès d'occidentalisation, y compris dans les contradictions qui travaillent leurs pensées et inspirations. Nationalistes ottomans, voire déjà turcs, ils ne sont pas moins sensibles à l'internationalisme qu'ils observent depuis leur exil européen. On peut lire dans le journal *İbret* de Namık Kemal une comparaison entre la Commune de Paris, qui a été « juste », et « la très oppressive République de Thiers » : « La direction de la Commune a proclamé l'indépendance du peuple d'Algérie ; or le gouvernement de Thiers, qui n'a pas réussi à briser la défense patriotique armée d'un village, a brûlé vive sa population<sup>508</sup>. » On peut sans doute penser que le sort de l'Algérie, conquise par la France trois décennies avant la Commune et reste encore un peu « ottomane » ne laisse pas indifférent les Jeunes-Ottomans, mais ils portent aussi un regard très positif sur l'Internationale<sup>509</sup> et d'une manière générale sur la contestation de la gauche.

Bien qu'ils aient adopté un vocabulaire politique portant la marque européenne, ils ne l'interprètent pas moins à partir d'une quête d'authenticité riche de leur patriotisme, qui les mène *in fine* à un islam dont ils ont une connaissance plutôt livresque. S'ils constatent le déclin ottoman, ils refusent de le lier à l'ottomanité en tant que telle et encore moins à l'islam. Ziya Pacha l'explique en termes plutôt

moqueurs :

[...] on dit que c'est l'islam qui freine le progrès ;  
ce conte vient de sortir  
personne ne l'avait entendu par le passé<sup>510</sup>.

Leur attachement à l'empire, défini d'abord comme musulman, les distingue aussi des « modernisateurs égyptiens et iraniens », car ils mobilisent l'imaginaire de *gaza*, la guerre victorieuse de la période de fondation, aux traits spécifiquement ottomans, pour forger une « idéologie activiste »<sup>511</sup>, qui ne peut susciter un écho ailleurs dans le monde musulman. Leurs allers-retours entre ces deux pôles, l'islam ottoman comme source et l'Occident comme horizon, sont compréhensibles. En effet, comme le dit Şerif Mardin, même si leur passé islamique les préparait mal à la philosophie politique de l'Europe, les « commandements politico-éthiques de la *sharia* [leur offraient] un point de contact possible avec la théorie politique occidentale, au sens où celle-ci [contenait], même sous ses formes les plus rationnelles, certaines convictions religieuses et éthiques quant à l'inviolabilité de la personne humaine<sup>512</sup> ». Ils inaugurent également une nouvelle tradition interprétative, qui va perdurer jusqu'au <sup>XXI</sup>e siècle ; à leurs yeux, loin d'être synonyme d'« occidentalisation », autrement dit d'une aliénation, le recours à des thèmes comme la liberté, le patriotisme ou encore l'internationalisme, correspond à un retour à islam *véritable*, dont ils constituent l'essence même. Dépouillé ainsi de toute paternité sur ces idées, l'« Occident » ne se singularise que par sa supériorité technologique, et les musulmans/ottomans peuvent l'accepter sans perdre leur âme.

Les Jeunes-Ottomans laissent un héritage politique plutôt maigre, en contraste attesté avec le culte de Namık Kemal, auteur d'une explosive pièce de théâtre, *Vatan Yahut Silistre* (« La Patrie ou Silistra », ville située en Bulgarie), où il célèbre l'héroïsme d'un jeune officier ottoman lors de la guerre de Crimée. Les moyens limités dont ils disposent dans une période tout à fait troublée où la demande de stabilité est omniprésente, leurs divisions internes qui finissent par les jeter dans les méandres de conflits personnels ou politiques sur lesquels ils n'ont aucune maîtrise, la disparition d'Ali Süavi lors d'une tentative de rétablissement de Murad V sur le trône, n'expliquent qu'à la marge leur échec. Arc-boutés sur leur opposition radicale aux *Tanzimat* moribondes, ils sont condamnés à disparaître avec elles. Incapables de comprendre l'originalité de l'autocratie restauratrice hamidienne, ils se vouent inéluctablement à devenir des « Vieux-Ottomans ».

## L'ABSOLUTISME HAMIDIEN

Le règne hamidien est complexe. Se voulant ottoman, voire islamique dans sa symbolique, il est occidentalisé ; pleinement intégré au concert de la famille européenne, il apparaît comme ottoman et islamique. Avec Abdülhamid II, en effet, on assiste à une redéfinition de l'État, assise sur une nouvelle philosophie de l'histoire, largement inspirée d'ailleurs des contributions de ses opposants Jeunes-Ottomans, dont il saisit à la fois la force et la fragilité. La force, puisque sans leur faire la moindre concession ni daigner les prendre en considération, le souverain répond en réalité positivement à leur demande d'anoblir le passé ottoman de l'empire et le doter d'une généalogie islamique et turque. Mais sa faiblesse aussi, puisqu'il estime que la transformation de l'empire en une « puissance » est tout simplement incompatible avec la revendication de liberté que formule l'opposition. De même, il est conscient qu'il dispose des moyens nécessaires pour imposer le silence à ces adversaires minés par leurs divisions internes, non pas parce qu'il a nécessairement l'opinion publique, ni même l'establishment bureaucratique derrière lui, mais parce qu'il saisit combien, à la sortie d'une guerre dévastatrice, personne ne suivra la voie de la dissidence interne.

Le succès d'Abdülhamid II vient de sa capacité à occidentaliser son empire, mais aussi répondre favorablement aux attentes conservatrices de sa société. Il sait rééquilibrer son occidentalisme par un surcroît d'islam, entendu à la fois comme frontière d'altérité et croyance, et partant, parvient à construire un bloc hégémonique par défaut. Pour ce faire, il ne s'appuie pas seulement sur des penseurs conservateurs à l'instar d'Ahmed Cevdet Pacha, une partie des *ulema* (même si certains sont engagés dans la dissidence comme Ubeydullah Efendi<sup>513</sup>) ou encore sur un vaste réseau confrérique sunnite. L'islamisation de l'État va de pair avec la reconnaissance quasi officielle de la confrérie *naqchibandiyya* qui fait montre, au cours des décennies, d'une large insertion dans des réseaux sociaux et économiques des provinces où il « pallie l'absence de l'État<sup>514</sup> », au point de devenir aussi l'un de ses relais les plus importants sous Abdülhamid II<sup>515</sup>.

Il n'y a pas de doute que l'ère hamidienne, plutôt épargnée par la guerre si l'on fait abstraction de l'insurrection crétoise, puis l'accession de l'île à l'autonomie sous tutelle internationale (1897-1898), connaît une stabilisation bienvenue. Le pays est en effet exsangue, marquant un retard considérable sur les États européens. Selon Erik-Jan Zürcher, en 1900, le budget ottoman ne dépasse pas 330 millions de florins, comparés aux 1 680 millions pour la Grande-Bretagne, 1 831 millions pour la France, 1 321 millions pour l'Autriche-Hongrie et 2 113 millions pour la Russie. Il est le seul grand pays européen qui voit sa population s'effondrer, une diminution que n'expliquent qu'en

partie les pertes territoriales de la guerre de 1877-1878<sup>516</sup> :

| Pays                      | 1851          | 1901          |
|---------------------------|---------------|---------------|
| Grande-Bretagne           | 27,3 millions | 42,5 millions |
| France                    | 35,8 millions | 38,5 millions |
| Autriche-Autriche/Hongrie | 30,7 millions | 45,2 millions |
| Allemagne (1871)          | 41 millions   | 56,4 millions |
| Empire ottoman (1844)     | 32 millions   | 26 millions   |

Pourtant, au cours des décennies hamidiennes, l'empire connaît aussi une véritable transformation, notamment avec la construction des chemins de fer, source de vives tensions entre les grandes puissances, comme le montre l'exemple de la ligne de Bagdad<sup>517</sup>. Dans un pays où les finances sont déjà largement contrôlées par l'Administration des dettes publiques (*Duyun-u Umumi*) sur laquelle l'empire n'a pas de prise, le palais est obligé d'accorder des privilèges considérables aux compagnies ferroviaires, comme la cession d'une bande de cinq kilomètres de chaque côté des voies, la prise en charge des dépenses d'exploitation en deçà d'un seuil de rentabilité et la protection du personnel notamment dans le contexte balkanique où sont actifs des comités révolutionnaires. La dépendance à l'égard des compagnies et États européens dans ce domaine est totale, mais la politique ferroviaire s'avère payante : la production agricole qui augmente de 63 % entre 1889 et 1911 dans l'ensemble de l'empire, fait un bond dans les zones desservies par les chemins de fer pour arriver à 114 %<sup>518</sup>. La population de ces régions connaît également une croissance soutenue : Izmir passe de 100 000 à 200 000 habitants et 25 villes de l'empire franchissent le seuil des 10 000 habitants<sup>519</sup>. Les grands ports de l'empire deviennent les lieux d'échanges et d'un commerce international fleurissant avec la Grande-Bretagne, l'Allemagne et la France, bien sûr, mais fait marquant, aussi avec les États-Unis<sup>520</sup>.

Le domaine scolaire est l'autre théâtre d'investissements massifs de l'époque hamidienne. Au début du <sup>xx</sup>e siècle, on compte 3 217 écoles (dont 363 appartenant aux communautés non musulmanes et 42 aux étrangers) avec 72 270 enseignants dans les frontières actuelles de la Turquie. Dans le reste de l'empire, moins privilégié à l'exception de quelques villes comme Salonique et Beyrouth, on recense 1 363 écoles avec 46 332 enseignants<sup>521</sup>. Les écoles « étrangères », en partie protestantes, se livrent à une vaste mission prosélyte auprès des communautés arméniennes ou grecques-orthodoxes, mais contribuent aussi, partout dans l'empire, à la formation d'une intelligentsia très ouverte sur le monde, que tente de contrôler le palais. L'« école hamidienne » se veut un concurrent de qualité de ces établissements étrangers, jadis soutenus par l'État<sup>522</sup>, et obtient parfois des succès notables. À titre d'exemple, le penseur Ziya Gökalp, qui deviendra l'un des disciples autopromus d'Émile Durkheim et l'un des principaux idéologues du nationalisme turc, est formé à Diyarbékir (dans des écoles ottomanes), sans presque de rapports directs avec la capitale, encore moins l'Europe. Les études que Vital Cuinet mène en 1891 montrent combien le paysage intellectuel de la « Turquie de l'Asie » change avec ces écoles, qui

fournissent l'État en administrateurs et s'accompagnent de la naissance d'une presse locale<sup>523</sup>. Enfin, un autre signe de la modernisation de l'Empire hamidien est à chercher dans la volonté de connaître et maîtriser la texture démographique de sa population : le recensement de 1881/1882, mis en chantier peu de temps après la stabilisation du pouvoir, est conduit par une nouvelle institution, la Direction générale de la population<sup>524</sup>, qui, au fil des décennies, deviendra l'un des organes les plus importants de la bureaucratie et le principal acteur d'une vaste ingénierie démographique.

## « UN RÈGNE DE 33 ANS »

Les 33 années de règne d'Abdülhamid II portent autant la marque du « sultan rouge » comme le qualifient ses opposants, que des hommes de lettres, d'officiers et de bureaucrates, très différents de ceux des *Tanzimat*, qui l'entourent. Sans tomber dans l'« illusion biographique », reconnaissons que la personnalité du sultan est déterminante pour comprendre la longévité de son règne. Il n'a en effet pas oublié la mort de son oncle Abdülaziz : non seulement il a fait annuler, *post mortem*, la *fetva* autorisant sa destitution<sup>525</sup>, mais a aussi obtenu la condamnation de ceux qu'il tenait pour responsables de sa disparition, à commencer par Midhat Pacha, condamné à mort (sa peine est commuée en prison à vie, mais Midhat sera tué dans sa geôle de Taëf en 1884 sans qu'on puisse, en l'absence de preuve formelle, attribuer ce meurtre à une décision personnelle du sultan). L'homme a la rancune tenace, Abdülhamid II tire surtout une autre leçon de cet épisode : seul le sultan représente l'État « dans la tradition turque<sup>526</sup> », un postulat qui, par voie de conséquence, légitime la mise en place d'un pouvoir parallèle et personnel, basé sur des rapports de confiance et d'allégeance et justifie le recours à la surveillance des opposants. « Alors qu'il construisait d'un côté des mécanismes modernes exigeant compétence, réussite, impersonnalité, connaissances techniques, il soutenait, de l'autre côté, un mode de gouvernement basé sur des principes s'inscrivant à l'exact opposé de ceux-ci pour [forger] une administration portant sa marque personnelle. Alors que d'un côté, il encourageait la promotion des officiers issus de l'école [militaire], de l'autre côté, il érigeait un commandement militaire formé de sujets fidèles, dont les enfants profitaient de privilèges identiques<sup>527</sup>. » Sa liste civile, qui récompense les méritants, financée d'ailleurs sur son trésor royal personnel – grossi par l'acquisition de nombreuses fermes et des opérations financières juteuses<sup>528</sup> –, lui offre tous les moyens nécessaires pour entretenir ce « deuxième État », fonctionnant au vu et au su de tout le monde.

Cet État, aux contours flous, à la fois officiel et informel, permet au sultan, suspicieux à l'extrême (sans doute à raison, comme le



montre l'attentat de 1905 perpétré par un anarchiste belge, Édouard Jorris, contre sa personne, qui fait 26 victimes), qui sort si peu, si ce n'est une fois par semaine pour la cérémonie de *selamlık* (procession de la prière du vendredi), de s'informer de tout. Il est le premier prisonnier de son empire, mais sa prison, le palais de Yıldız, est un monde où il vit avec ses sept épouses et concubines, son opéra (il avoue ne pas aimer la « musique alaturka », d'origine grecque, persane et arabe, qui « donne sommeil », mais « adorer particulièrement les opéras et les opérettes »<sup>529</sup>) et sa salle de cinéma. Il y passe son temps à lire, surtout des romans policiers (en exil dans une villa de l'armée à partir de 1909, il se consolera par la lecture des *Mystères de Paris* ou du *Crime du Moulin-Rouge*<sup>530</sup>), il collectionne des photographies (30 000 clichés), de sorte à disposer d'une connaissance visuelle de chaque ville dont il suit les transformations. Selon François Georgeon, qui apporte ces informations, jusqu'à 12 000 personnes habitent ou fréquentent le palais qui devient ainsi une capitale dans la capitale. Parmi elles, les « hôtes » du sultan, en réalité ses prisonniers de marque, comme les enfants des chefs de tribus kurdes ou arabes, 350 chambellans, secrétaires, aides de camps, comptables, 60 employés à l'éclairage, 20 serveurs de café, 1 000 domestiques, 60 médecins et 30 pharmaciens, 400 cuisiniers, 400 chanteurs, jongleurs, acrobates, 50 coiffeurs... sans oublier, bien sûr, les bibliothécaires<sup>531</sup>.

Abdülhamid II invente un nouveau régime basé autant sur la paranoïa que sur la rationalité. La censure qu'il instaure est sans lien aucun avec une menace réelle, voire imaginaire. En 1890, le comité de censure était composé de deux ou trois personnes. Le nombre de ses membres monte à 15 en 1902, puis 35 en 1908. Mais dans l'application de la censure, la « police des savoirs » hamidienne s'avère plus attentive aux détails qu'au fond<sup>532</sup>. En 1902, plus de 50 sacs remplis de livres sont brûlés sur l'ordre de ce comité. Entre 1901 et 1902, 34 livres sont interdits, 104 expurgés de certaines de leurs pages et 179 subissent des modifications. Parmi les ouvrages interdits, figure la fameuse *Muqaddima* d'Ibn Khaldoun, prédisant la fin inévitable de tout État. Le sultan Abdülhamid II ne peut en effet partager le pessimisme du penseur maghrébin du xiv<sup>e</sup> siècle, puisqu'il est convaincu que « tout empire guérira ». À sa suite, Kiamil [Kamil] Bey, fils de l'un de ses vizirs, présente une communication au Congrès des orientalistes où il ne tarit pas d'éloges à l'égard de « notre auguste empereur », et ajoute : « L'État naît, devient robuste, un souffle de vent le rend malade, le docteur vient, le soigne ; il guérit<sup>533</sup>. »

La censure touche tous les domaines. Les boîtes d'allumettes venant de Grande-Bretagne sont interdites d'accès dans les territoires ottomans, car non seulement elles sont de couleur rouge (couleur du

sang, donc de révolution), mais elles ont pour marque l'« union », signe déposé des opposants, ainsi qu'une inquiétante épée pour emblème. Un article paru dans *Servet-i Funun* en 1901 sur la Révolution française provoque la fermeture de cette revue. La raison invoquée est simple : « [Les rédacteurs] veulent, en introduisant les idées d'une nation qui est allée aussi loin qu'exécuter son roi, jouer avec les sensibilités de la population<sup>534</sup>. » Le sultan, qui connaît le français, se méfie en effet de tout ce qui vient de ce pays. Mais ses efforts s'avèrent vains tant les « idées françaises » sont répandues au sein de l'intelligentsia. À titre d'exemple, en 1989 le futur journaliste Ali Kemal (1869-1922) et ses camarades sont convoqués par le ministre de l'Éducation Münif Pacha, qui s'adresse à eux en ces termes : « Est-il convenable que vous, messieurs les étudiants de l'école de l'administration, vous vous rencontriez en dehors de votre école et abandonniez vos cours pour vous livrer à la lecture des livres dangereux de quelqu'un comme Jean-Jacques Rousseau, livres hostiles à la religion et à la morale ? Comment peut-on d'ailleurs lire les œuvres de Rousseau ? Elles sont mal vues en Europe même. » Cette réprimande déclenche l'hilarité des élèves, mais aussi de Münif Pacha (1828-1910), l'illustre ministre se trouvant être parmi les premiers traducteurs du fameux « Jan-Jak Ruso » en turc<sup>535</sup>.

La censure n'est pas efficace, mais elle est un principe de pouvoir qu'il faut maintenir. Ainsi, le nom d'Arménie est interdit et toute information concernant des attentats contre des hommes d'État est « réinterprétée ». Selon la presse d'Istanbul, le président français Sadi Carnot (1837-1894) est mort d'une crise cardiaque, tandis que William McKinley (1843-1901), président américain tué par un anarchiste, a succombé à une grave maladie. L'information sur la création d'une *douma* en Russie en 1905 n'a jamais paru dans la presse turque. Les termes liberté, patrie, nation, oppression, justice, frère (évoquant son frère Mourad, de santé mentale fragile, enfermé dans un palais), Reşad (son deuxième frère), Yıldız (le nom du palais du sultan, signifiant « Étoile »), colline (le palais se trouvant sur une colline) figurent parmi les termes dont l'usage écrit est proscrit sur les vastes territoires ottomans. *Burun*, signifiant aussi bien « cap » que « nez », susceptible donc de faire allusion au nez quelque peu imposant du sultan, n'est pas davantage autorisé, le terme géographique étant remplacé par *çıkıntı*, « boucle » ou « courbe ». Le terme *halletmek*, « dissoudre » en chimie, mais « détrôner » en politique, est banni. Enfin, il est interdit de signaler le prochain épisode d'un texte ou d'un roman-feuilleton par la mention « à suivre »<sup>536</sup>.

Le système de *jurnal*, terme dérivé du mot français « journal » pour gagner le sens de « délation anonyme » en turc, s'est aussi répandulargement dans l'empire pour être utilisé avec une grande

intelligence. À propos de ces *jurnal*, Georges Gaulis écrit : « Abdülhamid II ne voyait son empire que par les milliers d'yeux de ses espions. Donc, il le voyait mal, et croyant tout savoir, ne savait rien. Comment ne pas s'égarer au milieu des ballots de rapports qui, chaque jour, parvenaient à la chancellerie de son palais et parmi lesquels ses chambellans et secrétaires faisaient un tri, au gré de leurs petits calculs d'ambition et d'intérêt<sup>537</sup> ? » Dans les faits, selon son secrétaire particulier Tahsin Pacha, le sultan ne leur jetait même pas un coup d'œil<sup>538</sup> et rien n'indique que ses fonctionnaires passaient leurs journées à les consulter. Le système était cependant efficace, car il créait l'illusion que tout un chacun était effectivement suivi et contrôlé. Abdülhamid II justifie ce mode d'espionnage par ce qu'il considère comme une tradition ottomane : « La tradition est la suivante chez les Ottomans : le *padişah* apprend ce que ses sujets pensent et a connaissance de leurs plaintes d'une part par le biais de ses *vali* et *kadı*, autrement dit par le gouvernement, d'autre part par les cheikhs des *tekke* ["couvents"], et gouverne le pays en fonction [de ces informations]. Mon ancêtre le sultan Mahmud II a élargi ce système même aux derviches ambulants<sup>539</sup>. »

## LA PENSÉE HAMIDIENNE

Niché dans sa tour d'ivoire, le sultan n'est efficace que parce qu'il a des hommes qui lui permettent de faire tourner la machine de l'État en assurant un *turn over* parfois accéléré. La bureaucratie civile compte sous son règne quelque 100 000 personnes, un chiffre qui semble être « bien au-dessus de la capacité [réelle] d'emploi » de l'État. En 33 ans de pouvoir, le sultan change 17 fois de *sadrâzam*, lesquels ne forment pas moins de 22 cabinets<sup>540</sup>. Cette fréquence de remplacement des premiers ministres et des gouvernements, qu'on ne peut expliquer par des situations de crise, lui permet de rester la principale instance de pouvoir, mais elle montre aussi qu'il possède les relais nécessaires en abondance au sein de la bureaucratie.

On dispose de peu d'études sur les hommes du sultan. On connaît cependant assez bien la biographie de l'un, Cevdet Pacha, qui, s'il n'a pas figuré dans son cercle étroit et n'a pas toujours eu sa confiance, n'a pas moins marqué son époque. Il a toutes les qualités pour servir d'idéal type de penseur et bureaucrate hamidien. Né en 1823, c'est un homme « ancien », à savoir de *Nizâm-ı Cedid* et des *Tanzimat* durant lesquels il a été formé et a exercé ses premières fonctions comme *kadı* et diplomate, avant d'occuper plusieurs ministères et être chargé de la présidence de la commission qui a préparé le *Mecelle*, code civil de l'empire, entre 1868 et 1878. Homme du sérail mais aussi autodidacte, il a laissé une œuvre considérable, dont la célèbre « Histoire » (*Tarih-i Cevdet*). Il est autant audacieux en tant qu'historien que conservateur

comme penseur du politique. Si son conservatisme le pousse à jeter un regard très critique sur les *Tanzimat* et soutenir pratiquement sans réserve l'autocratie hamidienne, son métier d'historien l'amène à rejeter toute idée de restauration d'un âge ottoman révolu. Comme le montrent les pages très informées qu'il consacre à la révolution française, il est, en effet, conscient qu'on ne peut désormais lire l'histoire européenne que comme une histoire intégrée. Il s'interdit également de penser l'histoire ottomane, ne serait-ce que pour en saisir les singularités, sans prendre en compte le cadre européen.

Comme Mizancı Murad (1853-1912), un temps opposant jeune-turc, qui ne consacre pas moins de 127 pages à la « grande révolution » dans son « Histoire générale » parue en 1899<sup>541</sup>, Cevdet est fasciné par 1789. Tout en accusant les jacobins de barbarie (et d'avoir voulu dominer la France), il remarque que la révolution en Europe a été provoquée par l'abîme qui existait entre les deux couches de la société<sup>542</sup>. Il juge aussi que la république en tant que forme d'État « a provoqué des catastrophes partout<sup>543</sup> » et s'interroge longuement sur les conséquences de la révolution qui, comme « un torrent », ne peut être ni contenue ni contrôlée, mais aboutit à l'exact opposé de ses *desiderata* de départ ou, par une « ruse de l'histoire » dirait-on, renforce ce qu'elle voulait anéantir. La Révolution française voulait la liberté, elle déboucha sur la tyrannie ; elle avait renversé le roi et sacrifié des milliers de ses partisans pour obtenir la république, le résultat fut le couronnement d'un empereur<sup>544</sup>. Faisant de la vertu son principe sublime, elle avait fini par établir le règne des « voyous ».

Les réflexions de Cevdet ne s'arrêtent pas à ce jugement négatif du bilan de la Révolution, qui a pris l'aristocratie pour cible, alors que la Révolution anglaise a eu pour conséquence d'en garantir les droits<sup>545</sup>. L'absence d'une aristocratie reconnue dans l'islam et l'incapacité des anciens Ottomans à concevoir une révolution autrement que comme une révolution de palais suffisent, à elles seules, à expliquer la profondeur de la révolution historiographique que réalise l'Empire ottoman à travers l'œuvre de Cevdet. Des observations somme toute banales pour l'intellectuel européen de l'époque ne l'étaient nullement lorsqu'elles venaient d'un *alim* et de l'intérieur même de l'islam. Et fait nouveau, Cevdet et les « anciens » Ottomans avaient enfin pris conscience que 1789 n'était pas seulement une guerre contre la religion et l'autorité. La Révolution avait des raisons économiques et sociales profondes, voire justes<sup>546</sup>. Mais était-elle une fatalité ? La tradition islamique pouvait-elle fournir des arguments et des réponses susceptibles de la prévenir ? Cette question, précisément, semble motiver le retour de Cevdet au modèle khaldounien, pourtant honni par le sultan, ainsi que son immense travail en vue d'élaborer un droit ottomano-islamique clair et codifié.

Cevdet est également au fait de l'existence des courants socialistes et nationalistes qui travaillent l'Europe<sup>547</sup>. Par rapport aux premiers il est sans pitié mais aussi sans outils d'analyse. D'après lui, « qu'il s'agisse du communisme, ou des doctrines socialistes ou nihilistes, ils ne sont guère autre chose que des variantes du mazdéisme. Malgré des différences de détail, « ils constituent, dans leur essence, une même [doctrine] en ce sens qu'ils suppriment la propriété privée et le principe du mariage<sup>548</sup> ». Le cas ottoman offre cependant un antidote à ces idées dangereuses parce que la *kavmiyet* [en arabe *qawmiyya*, « appartenance ethnique » ou « nationale »] est articulée dans une seule et même équation avec la religion, toutes deux garantissant la pérennité de l'ordre. D'où la capacité des Ottomans à perdurer plus que leurs prédécesseurs et réunir avec succès le khalifat et le sultanat en la personne du *padişah*<sup>549</sup>. Il est étonnant qu'un *alim* (et non un simple bureaucrate) ait pu valoriser à tel point le terme banni du Coran, *kavmiyet*. Mais l'important est ailleurs : la fusion de la nation et de la religion constitue, selon lui, un atout d'autant plus appréciable qu'en faisant voler en éclats le lien entre religion et nation, la Révolution française a également détruit l'unité de l'Europe : « L'Europe est divisée après la Révolution française » et « il est erroné de [la] considérer unie contre l'islam<sup>550</sup> ». Cependant, à la manière des chroniqueurs de jadis, Cevdet met en garde le prince ottoman contre des alliances durables avec une quelconque puissance européenne : « Il y a des États amis, mais point d'État fidèle<sup>551</sup>. »

Pour Cevdet, l'une des différences principales entre l'islam et le christianisme réside dans le fait que le premier ne reconnaît pas le clergé, mais uniquement des juges/légistes. Ignorant ce fait, de nombreux Occidentaux lisent Istanbul depuis Beyoğlu/ Péra, autrement dit non depuis l'Asie, mais depuis l'Europe ; les jumelles dont ils disposent sont déformantes, ineptes à montrer les réalités de l'empire<sup>552</sup>. Plus grave encore, ces jumelles ont été emportées par les hommes d'État ottomans. Cevdet explique en effet les raisons du déclin de l'empire par une formule plutôt contradictoire : l'opposition à la « loi ancestrale », coutumière, *kanun-u kadimiye*, et, en même temps, l'inadaptation aux exigences de l'époque. Si bien que le déclin ottoman commence, conformément au modèle khaldounien à son apogée sous le règne de Süleyman le Magnifique, car c'est le moment où des brèches fissurent la *kanun-u kadimiye*<sup>553</sup>. L'incapacité à satisfaire simultanément ces deux exigences contradictoires, à savoir rester soi-même et changer, interdit selon lui toute comparaison entre l'Empire ottoman et la Russie tsariste, car ce qui a réussi chez l'ennemi *chrétien* ne peut que provoquer des dégâts dans le *dar al-islam* : « L'abolition [du corps] de Strelitz, [l'armée de recrues du tsar], augmenta la force militaire russe ; celle des janissaires diminua la

notre et affaiblit la force de l'*asabiyya* (*kuvve-i asabiyye*) de l'islam<sup>554</sup>. » « Les gens de l'administration ne purent colmater les brèches [ainsi] ouvertes partout qu'avec des mesures militaires, ce qui entraîna de nombreuses réformes internes<sup>555</sup>. »

Enfin, on l'aura compris, Cevdet Pacha ne croit pas à l'égalité entre musulmans et non-musulmans. Selon lui, accepter que les non-musulmans fassent leur service militaire ne nécessiterait pas seulement la présence des prêtres et des rabbis dans l'armée, mais rendrait aussi impossible toute mobilisation militaire : « Dans le domaine de la rhétorique militaire, écrit-il, la devise la plus puissante pour les gens de l'islam, celle que les enfants musulmans apprennent alors qu'ils sont encore dans les bras de leurs mères, est soit la *gaza* ["guerre victorieuse"], soit le *şehadet* ["martyre"]. Puis, ces mêmes enfants entendent à l'école que *gaza* et *şehadet* sont les plus vertueux des statuts. Ces dispositifs émotionnels religieux les poussent à se mobiliser pour le sacrifice<sup>556</sup>. »

## LE « NOYAU TURC » DE L'EMPIRE ET SA PÉRIPHÉRIE

Produits autant que juges sévères de la période des *Tanzimat*, Cevdet et les autres penseurs de l'État hamidien définissent l'empire comme musulman, avec, de plus en plus explicitement, la turcité comme essence. L'iconographie officielle de l'État se réfère désormais aux origines oghuzes des Ottomans : « L'insistance du sultan sur la "turcité" des premiers temps de l'État ottoman peut aussi être observée dans le traitement qu'il réserve aux [autres] dynasties turques », parmi lesquelles les Ramazanoğlu<sup>557</sup>. Mais ce noyau dur turcique de l'empire est aussi entouré, voire protégé, par une périphérie musulmane albanaise, arabe et kurde, vis-à-vis de laquelle l'État adopte une politique ouvertement colonialiste, chargée tout à la fois d'une mission civilisatrice et d'une fonction paternaliste<sup>558</sup>. Comme le suggère Şükrü Hanioglu, « en remplaçant la religion au cœur de la scène [ottomane], le régime a renversé la tendance vers la sécularisation des identités prônée par les hommes des *Tanzimat*. De plus, dans l'ottomanisme hamidien, les frontières entre la religion, les identités ethniques et supranationales étaient délibérément brouillées<sup>559</sup> ».

Il ne fait aucun doute que sur le plan de la centralisation, le régime hamidien s'inscrit dans la continuité des *Tanzimat* dont il se veut pourtant l'antithèse. Il n'est cependant plus dans une perspective ottomaniste et mise exclusivement sur l'islam qui « nous rend dynamiques<sup>560</sup> ». À l'égard des populations musulmanes, cette politique porte plus d'attention aux différences et aux dynamiques

centrifuges, que le palais tente d'intégrer dans le cadre d'un nouveau contrat tacite, par un complexe jeu de cooptation et de promotion de certaines figures en interlocuteurs privilégiés. Pour ce faire, il mobilise un ensemble de ressources financières, symboliques, voire militaires. Grâce au système de patronage qu'il met en place en partie financé par sa propre fondation pieuse, le sultan réalise de nombreux projets de bienfaisance dans les Balkans, notamment au Kosovo, dans le monde arabe et au Kurdistan<sup>561</sup>. Mais sa politique peut aussi prendre une forme institutionnalisée d'attribution de privilèges. Ainsi, après une ultime révolte kurde (de cheikh Ubeydullah, en 1880), la constitution des cavaleries dites de Hamidiyye à partir de plusieurs tribus<sup>562</sup>, dote l'État de réels relais dans l'ensemble de la région. Le sultan justifie la formation de cette force, impliquée dans la persécution des Arméniens et dans le contrôle de la zone frontalière avec la Russie ou la Perse, par le fait qu'elle « apporte de grands bénéfices » à l'État<sup>563</sup>. Même si le palais tente d'intégrer également quelques tribus alévies<sup>564</sup>, la création de cette armée, commandée par des chefs de tribus sunnites stipendiées, provoque une division confessionnelle durable au sein des Kurdes. La méfiance kurde envers l'État, qui s'était manifestée par de très nombreuses révoltes durant les périodes de *Nizam-ı Cedid* et des *Tanzimat*, laisse place à un rapport d'allégeance entre les chefs des Hamidiyye et celui qui est désormais appelé le « père des Kurdes ». Cette politique, cependant, n'interdit nullement des expéditions militaires, notamment contre les Kurdes alévis, récalcitrants au service militaire, imposé car consubstantiel avec la « civilisation »<sup>565</sup>. La stratégie hamidienne est par ailleurs aussi couronnée d'un certain succès dans le monde arabe où le sultan obtient, il est vrai en contrepartie de concessions majeures, la pacification des provinces rebelles, y compris du Yémen. Le *nahda* (« renaissance/réveil/pouvoir et force ») arabe du XIX<sup>e</sup> siècle, n'a pas débouché, sous son règne du moins, à une revendication sécessionniste.

Le sultan qui accueille toujours des « hôtes arabes et kurdes » dans son palais de Yıldız, où ils sont autant des invités de marque que des prisonniers, gages de loyauté de leurs groupes, éprouve toutefois une « grande confiance » à l'égard des Albanais<sup>566</sup>. Plus encore que ses politiques arabe et kurde, sa politique albanaise révèle toutes les contradictions, pourtant remarquablement bien gérées, de son pouvoir. Évoquant la répression ottomane de 1880-1883, suivie de quelques concessions, Nathalie Clayer souligne : « favoriser l'affirmation d'une nation albanaise et la diffusion de sa langue dans l'espace public relevait [...] plutôt, pour les autorités ottomanes, d'une ligne politique de circonstances. Les velléités d'autonomie avaient été étouffées. La constitution d'un *vilayet* albanais avait été repoussée.



Cependant, le sultan tenait désormais compte du facteur albanais », d'autant plus qu'il avait, très tôt « été encouragé par des hauts fonctionnaires à se servir des Albanais musulmans comme principal “pilier” de la domination ottomane en Europe »<sup>567</sup>.

## LE PANISLAMISME

La période hamidienne est souvent associée au panislamisme, un constat qu'il faut à la fois relativiser, puisqu'il traduit plus les peurs européennes que la réalité<sup>568</sup>, mais également confirmer, tant il est lié à un « air de temps » ottoman. Le terme connaît aussi une histoire singulière car, avant d'être politique, il renvoie, comme le suggère Jacob M. Landau, au droit de protection des musulmans des territoires perdus au profit des Russes, accordé au sultan ottoman par le traité de Küçük Kaynarca (Kainardja, Bulgarie, 21 juillet 1774). Il est surtout d'ordre spirituel<sup>569</sup>, mais n'écarte pas, aux yeux des Ottomans du moins, la possibilité théorique de fourbir le khalifat en une arme contre la Russie. Aucun consensus ne s'est fait autour de l'usage politique du khalifat, qui n'a jamais eu d'existence autonome par rapport au sultanat, comme un outil de pression en politique extérieure. Certains opposants comme Ali Süavi ont même contesté la légitimité du khalifat ottoman dans sa forme existante<sup>570</sup>. Il n'en reste pas moins que dans les conflits avec le voisin expansionniste de l'Est, les hommes de *Tanzimat* eux-mêmes n'ont pas hésité à recourir à l'argument khalifal<sup>571</sup>.

Précisons en outre que le panislamisme, dépassant d'ailleurs largement la simple question de l'usage du khalifat comme une arme politique, n'est pas nécessairement agité par le palais lui-même. Un auteur qu'on peut difficilement suspecter de sentiments panislamistes, le prince Sabahaddin, chef de file de l'aile « libérale » et ottomaniste des Jeunes-Turcs en exil, reconnaît que ce mouvement « n'est certainement pas un mythe », mais qu'il traduit « en langage social, la réaction de l'Orient contre l'action occidentale, action qui n'a pas été toujours pacifique et qui fut parfois même agressive et brutale. [...] la politique panislamique n'est nullement le résultant du fanatisme, comme on le croit. Elle n'est que l'expression d'un mécontentement contre l'envahissement progressif de l'Europe<sup>572</sup> ». En réalité, à commencer par Namık Kemal qui, en 1872 intitulait l'un de ses articles « İttihad-ı İslami » (« Union islamique ») où il évoquait l'existence de 100-200 millions de musulmans<sup>573</sup>, les intellectuels jeunes-ottomans étaient bien plus panislamistes qu'Abdülhamid II. Vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, l'idée de l'unité de l'islam était largement diffusée dans le monde arabe, dans le Caucase et bien sûr dans l'Empire ottoman, sans s'incarner en une force politique majeure même si, ici et là, quelques officiers s'affairaient dans le Caucase.



Namık Kemal résumait la légitimité grandissante de cette idée dans les esprits et l'opinion publique, par un simple rappel : alors qu'autrefois personne ne savait qu'il existait des musulmans à Kashgar, « maintenant tout le monde revendique l'unité de l'islam<sup>574</sup> ».

Qu'en est-il d'Abdülhamid II ? Jacob Landau précise que « dès 1881, un texte manuscrit sur [ce] sujet a été présenté et dédié au sultan pour être incorporé dans sa bibliothèque. Écrit par Süleyman Hasbi (1827/1908), auteur de plusieurs ouvrages imprimés, il était intitulé *Traité de l'union pour le bonheur du millet musulman*, sans qu'on puisse cependant confirmer que le destinataire ait décidé de faire un usage particulier<sup>575</sup> ». Une chose est cependant certaine : sur le plan extérieur, le panislamisme du sultan est à la fois réalité et illusion. Réalité, car nul doute qu'Abdülhamid II, qui par ailleurs ne se refusait pas un verre de cognac à l'occasion, se plaisait à faire peur aux trois puissances expansionnistes, Grande-Bretagne, France et Russie, avec son titre de khalife et tentait d'étirer sa légitimité comme État musulman bien au-delà de ses frontières. Des missions ont été dépêchées pour ce faire, aux fortunes parfois sombres (comme le naufrage, en 1888-1889, du malheureux Ertuğrul qui devait porter le message du khalife aux musulmans d'Asie). Mais illusion aussi, car on sait combien cette politique soutenue par le trésor interne du palais, il est vrai en expansion, n'allait pas au-delà d'un niveau discursif, ou tout au plus protocolaire, par l'envoi de cadeaux et de délégations dans le monde musulman. Comme le sultan le dit, en effet, son règne évolue dans un contexte très délicat, où chaque pas nécessite de la prudence. Bien plus que ses prédécesseurs, il a compris que le khalifat est, certes, une arme en puissance, mais à double tranchant. Il engendre des gains émotionnels multiples, mais son usage est hautement risqué ; d'où la nécessité de s'en tenir à un « entre-deux », qui a été effectivement payant. Le sultan s'en explique : « Certes, je n'avais pas les moyens de m'engager dans un conflit avec des États européens, mais les grands États comme la Russie ou l'Angleterre qui avaient mis nombre de populations musulmanes sous leur domination, avaient peur de mon arme khalifale. Ils auraient pu s'unir pour en finir avec les Ottomans. Je ne devais pas utiliser cette arme en dehors des frontières [de l'empire] jusqu'à ce qu'arrive "mon jour". Un tel usage n'aurait en effet pas été dans l'intérêt de mes frères de religion, ni dans celui de mon pays<sup>576</sup>. »

Pour comprendre le sens de cette confiance, il convient de rappeler les efforts que déploie Abdülhamid II pour changer l'image de son pays afin d'en faire un membre à part entière de l'Europe, et déjà de la communauté internationale. Comme le précise Selim Deringil, le sultan n'a pas effacé de sa mémoire « l'humiliation de 1876, quand les représentants des pouvoirs étrangers s'étaient réunis à Istanbul pour

parler des réformes turques sans qu'une délégation turque soit présente<sup>577</sup> ». Il n'a pas d'avantage oublié le mépris que Bismarck ne tentait même pas de dissimuler à l'encontre de son empire lors du congrès de Berlin (1878)<sup>578</sup>, lorsque l'Allemagne n'était pas encore cette alliée si précieuse qu'elle deviendrait.

De dépendant, il vise à s'ériger en égal des autres puissances, y compris sur un plan symbolique, comme le montre son envoi d'aide financière pour des besoins médicaux lors de la guerre russo-japonaise de 1905 aux *deux* belligérants<sup>579</sup>. Après une guerre désastreuse, il parvient à normaliser les relations avec la Russie et maintient des rapports nourris avec la Grande-Bretagne et la France. Avec cependant, méfiance et prudence. Il considère la Grande-Bretagne, à laquelle il cède Chypre à titre de « location » sans lui transférer le « titre de propriété », en 1878, comme une puissance maléfique, avec laquelle il faut néanmoins composer. Il n'est pas moins suspicieux à l'égard de la France, désormais puissance colonisatrice dans ses anciennes provinces algérienne et tunisienne, et surtout, la patrie de l'athéisme. Dans ses mémoires, il définit la dernière période de l'empire comme « le siècle français<sup>580</sup> », mais il sait aussi l'impossibilité de sortir de cette emprise qui a saisi son palais et ses élites. Il n'a, dès lors, pas d'autre choix que tenter de contrebalancer l'influence des idées françaises, omniprésentes à Istanbul, mais aussi ancrée dans la plupart des grandes villes de l'empire, de Beyrouth à Izmir, par le courant émanant de l'Allemagne. Son rapprochement avec la puissance montante de l'Europe est avant tout pragmatique, mais pas exclusivement. À titre d'exemple, le journal *İkdam* précise, en 1898, qu'« Ottomans et Allemands ont été créés presque comme les miroirs les uns des autres<sup>581</sup> ». L'enseignement militaire, plus particulièrement de l'école militaire de la médecine, est largement germanisé et la visite de Kaiser à Istanbul en 1898, qui se poursuit par un séjour en « terre sainte » est célébrée comme un « triomphe » dans les deux capitales<sup>582</sup>.

## LE PROBLÈME ARMÉNIEN

La politique d'intégration des populations musulmanes à l'empire à coups de répressions et de privilèges représente une réponse à la politisation des identités confessionnelles chrétiennes ainsi qu'un instrument de construction d'une majorité politique turque ou turco-musulmane considérée comme véritable maîtresse de l'État, seule à détenir un titre de propriété légitime sur son histoire, son territoire et seule à disposer du droit à déterminer son destin. En ce sens, le régime hamidien ne peut être tenu pour un simple recentrage conservateur de l'État post-*Tanzimat*. Il introduit une distinction entre musulmans et non-musulmans, notamment chrétiens, qu'il érige peu à peu en

principe de base d'une inimitié. La « turco-islamité » de l'État est plus qu'un dispositif symbolique ; il se traduit en termes politiques, puis militaires activement mobilisés contre les non-musulmans.

Cette évolution a lieu progressivement, mais aussi de manière quelque peu paradoxale. La constitution de 1877, prônée par le camp de Midhat Pacha et acceptée à contrecœur par le sultan, constitue à cet égard un repère majeur dans un double processus contradictoire mais complémentaire. D'un côté, elle est le point culminant d'une tendance vers l'égalisation des statuts des musulmans et non-musulmans puisqu'elle octroie un ensemble de droits aux Ottomans sans distinction de race ni de confession ; de l'autre côté, elle définit explicitement l'islam comme la religion de l'État, officialisant ainsi un fait historiquement établi, dorénavant traduit et confirmé en termes juridiques. Cette constitution d'inspiration libérale crée une majorité politique musulmane, seule à pouvoir légitimement s'identifier avec l'État, et des minorités juridiquement émancipées mais qui ne peuvent nullement prétendre à l'égalité avec la *millet-i hakime*, « nation dominante ». Il en va de même des listes électorales qui, pour promouvoir la représentation politique des non-musulmans, se déclinent en collèges séparés, avec pour conséquence de déboucher sur un système confessionnel.

Plus important encore, émergent au cours des premières décennies hamidiennes une bureaucratie, militaire ou civile, franchement hostile aux chrétiens, plus particulièrement arméniens, mais aussi des notabilités qui, à l'instar des Barutçu à Trébizonde<sup>583</sup> partagent cette vision. Les Grecs, les Arméniens et les Juifs (qui n'ont pourtant pas de revendication « nationale »), connaissent une formidable effervescence culturelle, attestée par la constitution d'un réseau d'écoles que l'empire est loin de pouvoir égaler malgré des investissements massifs. L'État les surveille de près, tout comme les autres activités culturelles ou caritatives. Nul doute que la supériorité de ces communautés, exclues de pouvoir – malgré la présence de quelques bureaucrates, ministres et diplomates issus de leur sein –, dans le domaine éducatif, d'entraide et d'activités de bienfaisance, suscite un sentiment d'infériorité parmi les dignitaires ottomans et plus généralement dans la population musulmane. La protection que leur apportent officiellement les États européens se manifeste rarement en pratique mais les expose en victimes potentielles de la colère populaire.

Plus que les autres communautés non musulmanes, la communauté arménienne est particulièrement prise pour cible, décrite comme l'ennemi de l'intérieur dans les rapports de police d'Istanbul<sup>584</sup>. La présence des comités révolutionnaires arméniens en Anatolie, le cœur de l'empire pour Abdülhamid II, explique sans doute

pourquoi l'État perçoit cette population comme une menace, réelle ou potentielle. De plus, ces comités, promoteurs d'une idéologie autant « nationaliste » qu'ottomaniste et de plus en plus de gauche, jouent un rôle non négligeable au sein de l'opposition jeune-turque qui commence à se former en exil. Là réside peut-être la raison de la différence de traitement que l'État réserve à l'encontre des Grecs et des Arméniens. Si l'on observe aussi des activités révolutionnaires grecques, elles se déroulent néanmoins dans les Balkans où la Porte craint surtout les *komitaci* bulgares/macédoniens. De plus, les Grecs se sentent potentiellement soutenus par la Grèce, État dont l'indépendance est reconnue par Istanbul. Dans les années 1890, leur mobilisation, tout à fait ponctuelle, entraîne la révocation de la décision du patriarcat (dictée par le palais) de fermer l'église métropolitaine de Saint-Pothinie (Saint-Pothin) et 21 autres sites à Izmir<sup>585</sup>. Une telle forme d'action est pratiquement impensable pour la communauté arménienne avant les émeutes interconfessionnelles de 1906-1907 sur lesquelles nous reviendrons dans la prochaine partie. Leur localisation dans la zone frontalière avec la Russie, où ils se battent contre le régime tsariste mais y trouvent aussi refuge, risque, aux yeux de l'État, de transformer l'Anatolie en une nouvelle Macédoine.

C'est dans ce contexte qu'a lieu le passage à la contestation armée des comités révolutionnaires arméniens dans les années 1890 à la croisée d'un faisceau de facteurs, à commencer par la fameuse « question agraire » arménienne. « Le problème agraire est l'aspect cardinal de la question arménienne. Une bureaucratie centralisée et un nouveau système d'impôts ont augmenté la pression fiscale, sans abolir les modes de perception archaïques, la "rente féodale", les abus, la corruption, l'anarchie provinciale<sup>586</sup>. » La famine, l'installation des communautés immigrées caucasiennes en Anatolie et la double imposition qu'exercent les tribus kurdes, dont certaines sont embrigadées dans les cavaleries hamidiyye agissant en toute impunité, aggravent encore la situation et radicalisent les organisations arméniennes, largement gagnées aux idées socialistes. Malgré leur éloignement dans l'espace mais aussi dans le temps, elles réalisent une « transplantation du modèle bulgare<sup>587</sup> » en Anatolie, sans prendre acte du fait qu'il est « tardif par rapport au calendrier nationaliste balkanique, [et] précoce par rapport au réveil des peuples d'Orient<sup>588</sup> ».

L'action armée arménienne ne saura modifier la donne en Anatolie, où le sultan dispose non seulement d'une armée, infiniment mieux équipée que les quelques centaines de *fidai* arméniens, mais aussi des cavaleries kurdes qui assurent sa protection. Elle sert cependant de prétexte à une politique répressive, puis meurtrière. En

1894, la résistance arménienne à Sassoun contre les rançons dont ils sont régulièrement victimes, provoque l'ire du pouvoir ; la répression militaire menée par Zeki Pacha, fondateur et commandant en titre des Hamidiyye, prépare le terrain de massacres à grande échelle. Les manifestations arméniennes du 30 septembre 1895 en plein Istanbul pour protester contre les massacres qui se poursuivent en toute impunité, puis la prise en otage des employés de la Banque ottomane à Istanbul par les militants du parti Tachnaksoutyun en août 1896 constituent autant de prétextes à pogroms, organisés cette fois-ci dans la capitale même. Dans la foulée, les colporteurs arméniens de la ville « sont remplacés par des musulmans, et notamment des Kurdes qui venaient des mêmes régions qu'eux<sup>589</sup> ». Les massacres s'étalent sur deux ans pour faire entre 100 000 et 300 000 victimes. Cette « explosion populaire<sup>590</sup> » comme la définira le sultan, est dans les faits largement tolérée, si ce n'est directement menée par des officiers hamidiens dont Zeki Pacha. Certains officiers ne prendront d'ailleurs aucune précaution pour proférer leurs menaces, à l'instar du *vali* de Van, s'adressant aux Arméniens en 1894 : « J'enverrai un bataillon et détruirai tout votre village ; vous pourrez alors aller vous plaindre auprès du consulat anglais ou russe, ou celui de qui vous voulez, et voir s'ils peuvent vous aider<sup>591</sup>. » Comme Saadeddin Bey (plus tard Pacha), envoyé à Van en tant qu'inspecteur au lendemain des massacres, d'autres officiers se contenteront de donner pour consigne de ne pas avoir recours à la violence « pour le moment ». Dans ses mémoires, Saadeddin Bey se souvient d'avoir invité les « Kurdes » (en l'occurrence les tribus haydaranlı) à la retenue : « Certes l'État a le droit de sanctionner (*terbiye etmek*) les Arméniens, mais pour l'heure (*şu aralık*) nous n'utiliserons pas ce droit. » La réponse que le *kaymakam* (sous-préfet) Sultan Bey lui donne, après un long silence embarrassé, est cependant sans équivoque : « Qu'aurions-nous dû faire face à cette toute petite nation (*su küçük millet*), qui ose attaquer le palais de notre *padişah*, tente d'assassiner deux de nos pachas à Trabzon et tue de nombreux Kurdes au sein des tribus kurdes en Iranistan (*sic* !). Que représentent ces sales êtres ? Que vaut leur audace ? [...] Les tribus n'ont pas pu supporter cette situation et lorsqu'elles ont entendu que "les biens des Arméniens étaient licites", ont mené cette attaque et [réalisé] cette expansion [territoriale]<sup>592</sup>. »

On se souviendra des appels désespérés que lancent Jean Jaurès et Georges Clemenceau<sup>593</sup> pour venir au secours de cette communauté, du malaise et de la honte des exilés turcs et kurdes en Europe et des efforts de sauvetage de quelques diplomates comme Gustave Meyrier sur le terrain des massacres<sup>594</sup>. Mais les « puissances » s'avèrent dans l'incapacité d'agir. Les massacres aggravent considérablement la question agraire arménienne au fur et à

mesure que les tribus kurdes s'emparent de nouvelles terres arables appartenant aux paysans arméniens et déclenchent une émigration sans précédent, premier pas majeur vers l'islamisation de l'Anatolie.

## CONCEVOIR L'ESPACE OTTOMAN COMME UN EMPIRE COLONIAL

Durant une grande partie du <sup>xx</sup>e siècle, les historiens ont discuté du processus de « semi-colonisation » dont l'empire aurait été victime. La réduction drastique de la souveraineté de l'État sur la gestion de sa dette, la présence de l'Administration des dettes publiques qui contrôlait de fait les revenus douaniers, les concessions minières considérables accordées notamment aux compagnies ferroviaires, les anciennes capitulations qui après avoir servi, pendant des siècles, les intérêts de l'État étaient devenues un système de privilèges au bénéfice des compagnies étrangères, semblaient confirmer cette hypothèse, utilisée également pour analyser l'histoire récente d'autres pays comme la Chine.

Sans s'engager dans ce débat, qui garde sans doute encore sa pertinence, nombre de chercheurs ont, depuis une dizaine d'années, porté leur attention sur l'imaginaire colonial cultivé par l'Empire ottoman même sous Abdülhamid II. Il est indissociable d'un désir très généralisé d'Europe, que les intellectuels de l'empire éprouvent à l'instar de Sadullah Pacha (1838-1891), ancien ambassadeur et ministre de la Porte :

Les droits de la personne et de la propriété sont protégés des attaques  
Un ordre nouveau a été donné au monde civilisé  
Amr n'est pas l'esclave de Zeyd, ni Zeyd le maître d'Amr  
Une règle claire et incontournable fonde l'égalité  
La propagation de la science éclaire l'esprit des hommes  
L'imprimerie comble les manques  
Hélas ! C'est en Occident que pointe la lumière du savoir  
Rien ne subsiste de la gloire de Rûm et de l'Arabie, de l'Égypte et d'Hérat  
Voilà venus le temps du progrès et le monde de la science  
La survie des sociétés est-elle compatible avec l'ignorance<sup>595</sup> ?

Il est également frappant de voir certains Jeune-Turcs, par ailleurs si soucieux de l'indépendance de l'Empire ottoman et des pays musulmans, applaudir l'action civilisatrice de l'Angleterre en Égypte : « Demain, si les Anglais quittaient l'Égypte, ces lieux retomberaient dans le noir despotisme du passé<sup>596</sup>. » « Regardez comment, en dix ans l'Angleterre a corrigé l'Égypte (*adam etti*)<sup>597</sup>. » Et de terminer par une invite : « Le mieux serait d'amener l'Angleterre en Anatolie et d'améliorer petit à petit nos affaires selon ses conseils [...] Nous n'avons plus d'autre solution [...] Que pouvons-nous demander de plus, sinon que les Anglais réforment notre Anatolie comme ils ont

réformé l'Égypte et nous fassent progresser [...] Grâce aux Anglais, nous, les Turcs, devancerons les Égyptiens facilement et rapidement<sup>598</sup>. » Un autre Jeune-Turc, Yusuf Fehmi, estime en 1909 que cette mission civilisatrice peut et doit dorénavant être assumée par les Turcs eux-mêmes : « C'est encore aux Turcs que doit revenir la tâche d'assimiler à la civilisation les peuples musulmans quels qu'ils soient : aucune puissance musulmane, en dehors d'elle, n'en est capable. La vie musulmane, isolée de son centre, s'abâtardirait en dégradation morale et physique. Les seuls résultats acquis jusqu'à ce jour sont ou la métaphysique révolutionnaire, ou l'alcoolisme et la corruption des mœurs<sup>599</sup>. »

À l'évidence, les bureaucrates ottomans qui participent à la conférence de 1884 à Berlin sur le partage des zones d'influence en Afrique<sup>600</sup> ne pensent pas fondamentalement autre chose des exploits britanniques en Égypte, mais comme Fehmi, estiment que leur pays est apte à réaliser cette mission. Mehmed İzzed, traducteur du palais, parle des efforts européens pour « civiliser » le « continent noir » avant de continuer : « Le mot “colonie” dans les langues européennes correspond au concept que nous exprimons par les termes de *mustamlakat* ou *mustemirat* dans notre langue. Le colonialisme est un processus par lequel les pays civilisés envoient leurs surplus de population vers des continents où le peuple vit dans un état de sauvagerie et de nomadisme (*hal-ı vahşet ve bedeviyet*). Cela signifie aussi que le pays [civilisé] obtient de nouveaux marchés et inclut la colonie dans son territoire<sup>601</sup>. »

L'insistance sur l'islamité de l'État n'empêche pas Abdülhamid II de comparer son empire aux empires coloniaux. Au sujet de ses opposants revendiquant l'élection d'une assemblée représentative, qu'il trouve naïfs, sinon un brin simplets, il écrit dans ses mémoires : « Ne pensaient-ils pas que le pays ottoman était composé de nombreuses nations ? [...] Y avait-il un seul Indien, un Africain, un Égyptien au parlement anglais, ou un Algérien ou encore Tunisien au parlement français ? Comment demandent-ils alors qu'il y ait des Grecs, Arméniens, Bulgares, Serbes et Arabes dans le parlement ottoman<sup>602</sup> ? » On voit ici la limite de la frontière confessionnelle que le sultan a érigée en altérité, puisque les Arabes sont traités à la même enseigne que les non-musulmans.

Graduellement, en effet, l'empire d'Abdülhamid II prend un tournant civilisationniste, mais dans un cadre très différent des colonialismes européens, car le modèle « civilisationniste » européen s'inscrit en porte-à-faux avec la définition classique de l'islam, qui conçoit la civilisation avant tout comme synonyme de la société, rurale, mais surtout urbaine. Même Cevdet Pacha, pourtant emblématique de l'époque hamidienne, s'acharne à réhabiliter le sens



ancien du terme, largement accepté depuis Ibn Khaldoun, pour montrer que la civilisation n'est pas un idéal mais bien un « fait social » (*içtimai vakıa*)<sup>603</sup>. La « transplantation » du modèle européen dans le cas ottoman pose d'ailleurs de nombreux problèmes, ne serait-ce que parce que l'empire ne peut pas « civiliser » ses « minorités » confessionnelles, à savoir les chrétiens et les juifs, qui apparaissent, selon sa propre échelle des valeurs, de loin plus « civilisées » que les Ottomans musulmans. Comment nier, en effet, qu'elles disposent de plus d'écoles, et de meilleure qualité, gage d'une profonde intégration à l'Europe ? Dès lors, l'autre à « civiliser », porteur de toutes les vertus du noble sauvage, comme le courage et la vie ascétique, mais aussi de tous les défauts en termes d'arriération, émergera de la périphérie du groupe turc ou de l'islam sunnite. Au cours de cette opération, l'adhésion à l'islam, au sens dogme, foi et raffinement, deviendra la condition pour accéder à la civilisation.

Les premières cibles de cette politique sont les « mauvais musulmans » ou les groupes qui ne font pas partie des « gens du Livre » et ont par conséquent l'obligation d'accepter l'islam, de préférence l'islam hanéfite, qui s'impose comme (*mezheb-i resmiye*) l'« école de jurisprudence officielle »<sup>604</sup>. Les Yézidis, des « gens simples, incapables de distinguer le bien du mal », sauvages refusant le service militaire, représentent le groupe à « civiliser » en priorité. La répression hamidienne prend de telles proportions que même Aziz Pacha, *vali* de Mosul, s'en indigne pour souligner, en 1893, que les Yézidis constituent une communauté pacifique<sup>605</sup>. Les alévis kurdes sont un autre groupe sensible qu'il faut, selon un rapport datant de 1896, convertir à l'islam et civiliser par l'envoi de cheikhs *nakşibendi* suffisamment rémunérés<sup>606</sup>. Le pouvoir hamidien porte aussi une attention particulière aux autres groupes non chrétiens mais « périphériques », des zaydites du Yémen aux chiites d'Irak, ou encore aux Bédouins, chez qui il dépêche des *hoca* bien formés et surtout généreusement rétribués<sup>607</sup>.

Évidemment, il est difficile d'apporter l'islam aux Arabes ; cet obstacle est cependant surmonté par la transformation de l'islam ottoman, et déjà turc, en seul islam *vrai*, ou authentique. Dès lors, on constate l'« obsession d'amener la civilisation et le progrès chez les Arabes » (*ürbanin temeddiün ve terakkileri*)<sup>608</sup>, qui se sont tant éloignés de l'islam. Les hommes qui entouraient Midhat Pacha étaient déjà effarés par la « laideur » des murs de Bagdad remontant au glorieux khalifat d'Haroun al-Rachid (763-809), et par l'archaïsme des « indigents », terme qu'Osman Hamdi utilise à plusieurs reprises dans ses lettres écrites exclusivement en français à son père. Cette obsession que n'abandonne pas le pouvoir hamidien, n'est pas à prendre à la légère, car, comme le dit Eldem : « Aucune forme d'orientalisme



ottoman ne pouvait être innocente ou spontanée puisqu'elle était presque inévitablement réactive et généralement conditionnée par un rapport souvent problématique avec l'Occident. C'est d'ailleurs là ce qui constituait le plus grand point de rupture entre l'idéologie impériale ottomane prémoderne et la forme colonialisante qu'elle allait acquérir au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>609</sup>. »

Quelles réactions cette « croisade » civilisationnelle a-t-elle suscitées dans le monde arabe ? A-t-elle accéléré le processus de conversion des Irakiens du Sud, où l'image du sultan ottoman est très négative<sup>610</sup> au chiisme ? A-t-elle contribué à la politisation du nationalisme arabe toujours porté par l'élan de la *nahda* (« renaissance culturelle ») ? Les réponses à ces questions, qui requièrent des recherches approfondies, seraient sans doute tout en nuances. Il est vrai que le khalifat comme institution est encore respecté sous Abdülhamid II ; malgré la *nahda*, le nationalisme arabe reste culturel, y compris en Égypte. Mais, en même temps, une « Déclaration de la nation arabe » émise en 1881 en Égypte montre que quelque chose commence à changer dans les provinces arabes de l'empire :

« Ô vous, les musulmans ! Aussi bien la nation arabe que les chrétiens sont, depuis des siècles, sous le joug des Turcs et vivent une période de souffrance, de destruction et de déclin. Les Arabes ont versé leur sang pour les Ottomans dans la guerre [de 1877-1878] contre le Monténégro et la Russie. Mais y a-t-il un seul d'entre nous qui ait pu atteindre l'honneur d'être élevé au grade de général, brigadier ou colonel ? Jusqu'à quand resterez-vous dans votre ignorance ? Ne savez-vous pas que les Turcs n'ont plus de puissance depuis la guerre grecque<sup>611</sup> ? »

## CHAPITRE 7

### DE L'HUMANISME DES *TANZIMAT* AU DARWINISME SOCIAL

*La Turquie est devenue une sorte de province européenne que l'Europe refusait de gouverner, mais empêçait aussi se gouverner elle-même. La Turquie était privée de l'atmosphère revitalisante de l'indépendance. Les schèmes de gouvernement y coexistaient avec ceux de révolte. En somme, le développement naturel y avait été stoppé net par les mains de l'arbitraire.*

« Veritatis Vindex », 1877<sup>612</sup>.

### LE BILAN D'UN SIÈCLE

Quel bilan peut-on tirer de ce XIX<sup>e</sup> siècle qui commence véritablement en 1789, année de l'ascension de Selim III au trône de l'empire comme de la révolution en France ? La réaction ottomane à cette rupture « européenne » est à peu près identique à celle du conservateur britannique Edmund Burke ; elle est faite d'incompréhension, mais aussi de colère. Dans une proclamation reproduite par Bernard Lewis, on peut lire : « La nation française (puisse Dieu dévaster ses demeures et abaisser ses bannières, car ce sont des infidèles tyranniques et de dangereux dissidents) ne croit pas en l'unicité du seigneur du ciel et de la terre, en la mission de l'intercesseur au jour du jugement. Elle a abandonné toute religion et nie l'au-delà et ses sanctions<sup>613</sup>... » Ce texte est impressionnant car il montre que les dignitaires ottomans sont loin d'avoir saisi le sens *politique* de cet événement historique majeur, mais qu'en revanche, ils ont parfaitement compris qu'il marque une sortie radicale de la raison théologique. Avec « 1789 », c'est en effet bien Dieu, autant que le roi, qui perd son titre de souverain chez les hommes.

Dans le siècle qui suit la Révolution française, Istanbul (356 653 habitants en 1844, 873 575 en 1885)<sup>614</sup> est devenue cette ville de « cafés chantants », où les jeunes dévorent les œuvres de Renan qu'ils trouvent dans les librairies de Péra et, à condition de disposer des moyens nécessaires, vivent à l'européenne<sup>615</sup>. De 1861 à 1876, trône dans cette capitale un certain sultan Abdülaziz, qui consacre tout son temps « aux activités inutiles et au plaisir » (*levk û lub*), notamment dans les loges du théâtre Naum<sup>616</sup>. Pire encore, il sollicite, sans doute plus par curiosité que par conviction, son admission à la franc-maçonnerie en 1872. Comme le précise l'historien Paul Dumont,

« qu'il ait choisi, pour se faire initier, une loge du Grand Orient de France constitue un fait extrêmement significatif : miser sur la franc-maçonnerie française, c'était, à cette époque, opter pour le rationalisme, l'esprit voltairien, les idéaux de la Grande Révolution ; c'était aussi prendre le risque de choquer profondément le monde musulman<sup>617</sup> ».

Premier sultan ottoman à se rendre en Europe (Paris, 1867), Abdülaziz ne se convertit certainement pas en fervent adepte des idées de la Révolution française. Mais il sait qu'il ne peut, en tant que sultan mais aussi en tant qu'Ottoman « éclairé », en ignorer le sens, d'autant plus que « 1789 », guère mentionné dans les débats officiels, est vécu comme une révolution *toujours* en cours dans le for intérieur de l'intelligentsia ottomane à Istanbul et dans cet « autre empire » qui se forme en Europe à travers le phénomène d'exil.

La phrase de l'écrivain égyptien Muhammed al-Mawaylihi (1868-1930), « tout homme a une patrie ; quant à Paris, elle est la deuxième patrie de chaque homme<sup>618</sup> », traduit également remarquablement bien l'imaginaire des intellectuels ottomans musulmans, turcs, arabes, albanais ou kurdes confondus. En effet, à la suite des Jeunes-Ottomans, les Jeunes-Turcs se rendent « en masse » à Paris. Nombreux sont aussi ceux d'entre eux qui nouent des relations avec des intellectuels français<sup>619</sup> ou qui reconnaissent leur dette à l'égard de la France et du français. Le journaliste Hüseyin Cahit (Yalçın) avoue dans ses mémoires qu'il doit probablement toute sa culture à l'Occident, notamment à la France<sup>620</sup>. Yakup Kadri (Karaosmanoğlu), futur romancier et politicien, qui étudia chez les « Frères », n'avait pas le droit de lire des livres en turc dans sa jeunesse<sup>621</sup> ; quant à l'écrivain éclectique Beşir Fuad, qui ne connaissait presque pas la littérature ottomane et ignorait tout de l'islam, il pouvait donner des cours *ex cathedra* sur la littérature française. À titre d'exemple, il décrivait Balzac comme un auteur réaliste dans les faits, même s'il n'obéissait pas aux règles des classiques, alors que Victor Hugo était l'adepte de l'« école spiritualiste », opposé donc à l'« école matérialiste », tandis qu'Émile Zola était influencé « par le positiviste Claude Bernard »<sup>622</sup>.

Paris savait s'inviter chez ceux qui n'avaient pas les moyens de s'y installer. L'accès de l'intellectuel jeune-turc à la culture française était facilité dans la capitale ottomane et de nombreuses villes de province par la présence de certains termes faisant désormais partie de sa propre langue : après le concept de *statu quo*, admis au prix de maintes contestations, d'autres mots s'étaient imposés les uns après les autres, comme *ministr*, *politik* (qui n'avait rien à voir avec le *siyaset* ottoman) ou *diplomasi*<sup>623</sup>. Le dictionnaire turco-turc, *Kamus-i Turki* de Şemseddin Sami, pratiqué durant les toutes dernières années du

xix<sup>e</sup> siècle, incluait des centaines de termes français (et quelques-uns italiens et grecs) dans le texte pour rendre plus intelligibles à un lecteur ottoman les néologismes ottomans<sup>624</sup>. Des concepts « lourds », tels que romantisme, réalisme ou naturalisme, trouvaient rapidement leurs équivalents ottomans : *mekteb-i hayaliyun*, *mekteb-i hakkikiyun*, *mekteb-i tabiyyun*, trois « écoles » dérivant des termes d'imaginaire, de réalité et de la nature<sup>625</sup>. Le « positivisme » se disait dans le langage de l'écrivain Ahmet Mithat Efendi (1844-1912) *müsbet-i katiyye* (litt. « réalité prouvée, confirmée ») la métaphysique *mahera-i tabiyye* (litt. « dédoublement de la nature »)<sup>626</sup>.

Istanbul vit en effet à l'heure de Paris et ressent dans sa chair les ruptures intellectuelles dont la capitale française est le théâtre. Comme son alter ego arabe<sup>627</sup>, l'intellectuel ottoman de la première moitié du xix<sup>e</sup> siècle dispose de toute une bibliothèque d'œuvres françaises traduites, constituée graduellement avant et après les *Tanzimat*, à commencer par l'*Encyclopédie*, qui figure parmi les quatre cents livres imprimés dès le règne de Selim III<sup>628</sup>. Outre plusieurs œuvres de Montesquieu, dont *Considérations sur les causes de la grandeur et le déclin des Romains*, traduites par Namık Kemal, le lecteur ottoman peut également lire Voltaire, Fontenelle ou Fénelon dans les traductions de Münif Pacha<sup>629</sup>, futur ministre hamidien de l'Éducation, *Paul et Virginie* de Bernardin de Saint-Pierre (trois traductions), *Le Comte de Monte-Cristo* ou encore toute une littérature matérialiste dont *La Loi naturelle* du comte de Volney, traduite par le respectable *alim* Hoca Tahsin Efendi. Il peut également accéder aux pages des *Misérables* (1862) presque au même moment que le lecteur français<sup>630</sup>. Le périodique *Servet-i Fünûn* produit, dès son premier numéro publié en 1891, des textes sur Renan, ainsi que les derniers spectacles de la Salpêtrière, Émile Zola ou les frères Goncourt<sup>631</sup>. Ni Balzac, ni Cervantès, ni Stendhal, ni Dickens n'ont encore leur traducteur en turc, mais Raif Necdet n'en précise pas moins que tout jeune devrait lire Stendhal, Balzac, Flaubert, et surtout Zola<sup>632</sup>. Kâzım Nami (Duru) est un lecteur assidu de ce dernier alors que Hüseyin Cahit (Yalçın) préfère *Le Comte de Monte-Cristo*, ainsi que les œuvres de Gobineau, Fouillée, Pierre Loti et Maupassant<sup>633</sup>. Il est vrai, comme le remarque tristement le nationaliste occidentalisé Hüseyinzade Ali Bey<sup>634</sup>, que les étudiants de la faculté de médecine n'arrivent que rarement à dépasser le niveau de la revue *Lecture* ou du Petit Larousse dans le domaine de la culture générale, mais ce dernier est devenu l'outil quotidien de tout intellectuel ottoman. Ce n'est qu'au tournant du siècle que la « Parfaite Bibliothèque ottomane » cesse de dépendante exclusivement des références françaises pour s'élargir à d'autres auteurs comme John Stuart Mill<sup>635</sup>, le Franco-Italien Wilfredo Pareto, Herald Höffding et Leone Caetani (*Histoire de l'Islam*)<sup>636</sup>. Le

français garde néanmoins son statut hégémonique, en ce sens qu'il permet souvent l'accès aux références anglaises, allemandes ou italiennes. Dans son étude sur la philosophie et le problème national en Russie, Alexandre Koyré précisait que le chemin le plus court entre Moscou et Berlin passait par Paris. Il en va de même de celui qui liait Istanbul à Berlin<sup>637</sup>.

## EN QUÊTE DE DOCTRINE

Cet élargissement des références révèle aussi que la soif des Lumières qui avait dominé les *Tanzimat*, laisse place à une pensée plus axiologique, une quête de voie de salut, d'une parole qui devienne la *Parole*, d'un livre qui s'impose comme le *Livre*, apportant tout à la fois une doctrine, une socialisation intense et la chaleur d'un foyer aux jeunes intellectuels ottomans, dont la souffrance politique, mais aussi psychologique, est profonde. Ahmet Rıza, chef de fil du courant majoritaire de l'opposition jeune-turque qui se forme en Europe, s'adresse à sa patrie pour lui narrer sa détresse : « Ce sont les paroles pleines de sagesse d'un savant qui se nomme Monsieur [Pierre] Laffitte qui ont adouci la douleur de ma vie dont les six dernières années se sont passées en exil, loin de toi, dans la tristesse et la nostalgie<sup>638</sup>. » Le prince Sabahaddin, leader du deuxième courant jeune-turc (minoritaire), relate, quant à lui, sa découverte d'*À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons* d'Edmonds Demolins, « alors que je me promenais, très fatigué physiquement et moralement, dans l'une des fameuses rues de Paris ». L'ouvrage change en effet son itinéraire intellectuel, ou mieux, lui en offre un<sup>639</sup>. Le *Livre* ou la *Parole*, découverts souvent au gré du hasard, sont les seules réponses à la fuite en avant dans le temps, mais aussi dans l'espace, comme le montre « la tentation de Nouvelle-Zélande » qui taraude Hüseyin Kazım [Kadri]<sup>640</sup>. C'est à travers eux qu'on adhère à l'une, voire à plusieurs prophéties de l'âge romantique<sup>641</sup>.

Certes, le contexte ottoman de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle est très différent de celui du continent européen ; mais souvent les attentes ottomanes, ou plus précisément de quelques-uns, sont au diapason des espoirs contestataires européens. À titre d'exemple, l'organisation jeune-ottomane que nous avons rencontrée dans le chapitre précédent s'inspire des Carbonari. Ebuziyya Tevfik, contemporain de son objet d'étude, évoque longuement les rencontres des intellectuels ottomans avec des anciens membres de la Société des Carbonari<sup>642</sup>. Namık Kemal fréquente cette Europe radicale à Istanbul même grâce à ses liens personnels avec « Giampierri » (Jean Piétri) proche de Mazzini et Garibaldi, qui publie la *Presse d'Orient*, puis le *Courrier d'Orient* dans la capitale ottomane : « L'autre jour, nous avons discuté de la monarchie constitutionnelle avec Giampierri. Le type

[sic] a parlé pendant deux heures. Il a fini par me convaincre que la monarchie constitutionnelle pouvait aussi fonctionner chez nous<sup>643</sup>. » Tout en s'opposant à l'idée d'une République ottomane, qu'ils estiment pratiquement impossible de créer, les Jeunes-Ottomans tiennent à préciser que ce constat « n'annule pas [le principe de la légitimité de] la république comme un droit<sup>644</sup> ».

## L'OCCIDENTALISATION DE L'EMPIRE

À survoler les longues décennies du XIX<sup>e</sup> siècle, on est frappé de voir combien l'Empire ottoman partage les attentes du siècle, mais aussi les contradictions qu'il porte dans certains cas à leur paroxysme. D'un côté, les potentialités démocratiques du processus des réformes sont considérables et trouvent d'ailleurs des terrains d'application sectoriels, comme la constitution des assemblées représentatives des communautés chrétiennes et juive. De l'autre côté cependant, l'expérience des *Tanzimat* débouche sur le régime autoritaire des bureaucrates, puis celui, autocratique et durable d'Abdülhamid II, qui fait preuve d'efficacité en termes d'ingénierie politique. La diffusion de la pensée critique va de pair avec un conservatisme social bien assis et largement relayé au sein de la société. De même, on observe un raffinement du mode de vie, un « adoucissement des mœurs » à Istanbul, mais aussi dans la quasi-totalité des villes de l'Empire. Le terme *temeddün*, de l'arabe *tamaddun*, « devenir civilisé », fait son entrée dans le langage ottoman<sup>645</sup>. Cependant, avec de la liquidation des janissaires, les guerres et les pogroms sanglants au Liban (et à Damas) en 1860 et les massacres à grande échelle des Arméniens des années 1894-1896, l'empire participe, comme État, mais aussi comme société, du phénomène de brutalisation des sociétés dont parle George Mosse<sup>646</sup> dans le cadre européen. La « civilisation » même devient une valeur suprême à imposer, si nécessaire dans et par la brutalité comme le montre la persécution des tribus yézidiées.

Devenu irréversible, le processus d'occidentalisation s'avère complexe, voire déchirant, ne serait-ce que sur un plan purement administratif, comme le traduisent les plaintes d'un *vali* à Damas : « Que dois-je faire ? Je gouverne une province et le grand vizir m'envoie un ordre qui est conforme aux nouvelles idées que nous professons. Le *şeyhülislam* se plaint de moi parce que je n'agis pas conformément aux anciennes lois qui pour lui sont toujours sacrées. Je dis que les deux choses sont incompatibles et on me répond que je dois suivre nos usages, mais que je dois les revêtir de nouveaux habits. Je ne sais plus à quel saint me vouer<sup>647</sup>. » Le processus est déchirant aussi tant il engendre une personnalité ottomane-musulmane duale. À l'issue d'une analyse fine des premiers romans turcs, autant de produits de l'occidentalisation de l'empire, l'historienne de la

littérature Jale Parla remarque que les réformes des *Tanzimat* ont été consolidées par « une épistémologie dominante », mobilisant le récit oral, les versets coraniques et les *hadith*<sup>648</sup>. Au final, selon elle, les *Tanzimat* ont appréhendé les réformes comme les épousailles de la « virilité » ottomane et du raffinement « féminin » européen, provoquant ainsi un brouillage des repères. L'intellectuel ottoman fruit de ce mariage est, selon Hilmi Ziya Ülken, sociologue et philosophe très sévère à leur rencontre, « soit un admirateur de l'Ouest qui s'est totalement coupé de son propre environnement, soit un être déchiré entre une personnalité orientale introvertie et difforme et une autre, occidentale, sans contenu et sans lien avec la réalité<sup>649</sup> ».

Il faut cependant admettre que la douloureuse contrainte d'aliénation, consistant à « devenir l'autre » comme condition *sine qua non* pour rester soi-même et renouer avec sa propre authenticité n'est pas des plus simple. En effet, tout en produisant l'impression d'une étrange synchronie entre les deux espaces, européen et ottoman, elle aggrave les conséquences de la dialectique du maître et de l'élève qui s'établit entre eux. Par exemple, la muséologie qui, au-delà de la simple construction d'un espace de conservation et d'exposition d'objets anciens, traduit la pensée de l'État dans l'appréhension de sa propre histoire, devient le théâtre d'un conflit des héritages ottomans. Le premier musée ottoman, réservé au sultan, est créé 1807 pour s'ouvrir au public en 1839. Dans une tradition bien européenne, il expose les vestiges grecs et romains, dont l'empire est la terre par excellence, comme autant de pièces d'un héritage universel mais aussi étranger<sup>650</sup> ; de l'autre côté, il ignore tout de l'héritage musulman et turc, pourtant porté aux nues par l'État, notamment sous Abdülhamid II. Le fait est encore plus frappant dans le domaine des études linguistiques et folkloriques, qui se développent dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>651</sup>. Jusqu'aux travaux de l'historien Fuad Köprülü dans les années 1910, le regard sur l'objet, autrement dit sur soi, restera celui de l'ethnographie coloniale, finissant par « indigéniser » la société.

L'occidentalisation, assumée comme condition du vaincu, prend soit la forme d'une négation pure et simple de soi, soit celle d'un jeu d'altérité où le « soi » social et collectif s'érige comme irréductiblement étranger au « soi » individuel. Elle consiste à changer de « civilisation » et d'histoire pour intégrer celles, attentivement étudiées mais inévitablement déformées, de l'Occident. Mais, là encore, la dualité est de mise. D'abord violemment vilipendé comme source d'arriération, l'islam est progressivement érigé en une frontière d'altérité, et partant d'inimitié entre « nous » et « eux ». Abdülhamid II s'en explique : « La période, où nous collions à notre chair ceux qui étaient d'une autre religion comme on agrège des viandes hachées



entre elles, est finie. Nous ne pouvons accepter dans les frontières de notre État que ceux qui sont de notre nation, ceux qui partagent les mêmes croyances religieuses que nous. Nous devons renforcer l'élément turcique en Roumélie et en Anatolie, et surtout assimiler les Kurdes qui sont parmi nous pour qu'ils fassent partie [intégrante] de nous<sup>652</sup>. » Les politiques des *Tanzimat* qui érigeaient l'ottomanité en identité, en cadre d'action et en perspective de survie d'une collectivité ottomane, débouchent ainsi sur une ingénierie démographique dont les massacres des Arméniens (1894-1896) constituent le point culminant et amènent l'adhésion, progressive, des élites ottomanes au darwinisme social.

## L'HÉGÉMONIE DU DARWINISME SOCIAL

Alexis de Tocqueville remarque que le XVIII<sup>e</sup> siècle « croyait à la diversité des *rac*es mais à l'unité de l'*espèce humaine*<sup>653</sup> ». Inspirés par les œuvres philosophiques françaises, les hommes d'État des *Tanzimat*, voire leurs opposants jeunes-ottomans, avaient plus particulièrement retenu de l'expérience européenne cette « unité de l'*espèce humaine* ». Quant à la génération jeune-turque, qui se forme sous Abdülhamid II pour devenir politiquement active à partir des années 1890, elle réalise la rupture avec cet héritage universaliste encore très présent dans l'œuvre d'Auguste Comte, mais dont les échos se font marginaux dans le positivisme de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. En outre, parmi les auteurs positivistes qui influencèrent les Jeunes-Turcs, certains servaient de relais entre le positivisme et le matérialisme, qu'il soit biologique ou inspiré du darwinisme social. Ces penseurs sont d'ailleurs moins ardues à la lecture qu'un esprit aussi discipliné que Comte, leur œuvre est plus facile à ériger en credo. Parmi eux, on trouve Renan, véritable casse-tête des Jeunes-Ottomans contre qui Namık Kemal avait rédigé une sévère réfutation<sup>654</sup>, mais qui n'en était pas moins l'ami de certains intellectuels ottomans<sup>655</sup>, dont « notre cher collaborateur M. [Halil] Ganem »<sup>656</sup>. Bien qu'il ne fût pas social-darwiniste, l'ex-séminariste français était convaincu de l'inégalité des hommes et des races. Ses œuvres, notamment *La Vie de Jésus*, allaient être traduites au cours de la période unioniste. Il était cependant loin d'être un cas isolé puisqu'il était accompagné d'Hippolyte Taine dont l'*Histoire de la littérature anglaise*<sup>657</sup> et *Les Origines de la France contemporaine* faisaient fureur parmi les intellectuels ottomans, ainsi qu'une biographie, signée Paul Bourget, traduite par Ahmed İhsan (Tokgöz, 1867-1942) à Istanbul en 1893. Taine ne connaissait vraisemblablement pas Gobineau, mais il avait lu Darwin<sup>658</sup>. Dans son *Histoire de la littérature anglaise*, il érigeait la race (avec ses dispositions innées et héréditaires), le milieu et le temps en critères de l'évolution des sociétés pour récuser toute idée d'universalité<sup>659</sup>. Pour lui, l'idée



d'homme universel, « affranchi de toute détermination, était une chimère [contraire à] toutes les phases de l'évolution »<sup>660</sup>. Or, l'œuvre de ce penseur qui reconnaissait sa dette à l'égard de Burke, devenait « révolutionnaire » en Turquie par le potentiel axiologique qu'il offrait. Dans la Bibliothèque ottomane, Taine était accompagné, à tort peut-être, de Gobineau dont l'œuvre permettait au Polonais Constantin Borzecki, rebaptisé Mahmud Cemaleddin Pacha après sa conversion à l'islam, d'élaborer sa thèse de la supériorité des Turcs (1869). L'importance de ces trois auteurs ira grandissant durant la période unioniste de 1908 à 1918.

Parmi les références incontournables de la pensée politique turque de l'époque, on peut citer notamment Ernest Haeckel, Ludwig Büchner et Gustave Le Bon, trois noms bien connus de la vie intellectuelle française. Haeckel, qui parvient aux Turcs via Paris, est introduit en France par le célèbre Georges Vacher de Lapouge (1854-1936) qui tente de combiner le marxisme et le darwinisme<sup>661</sup>. L'« histoire biologique » qui devait résulter de cette union considérait l'idée du droit comme une « fiction<sup>662</sup> ». *La Force et la Matière* de Ludwig Büchner est très tôt traduit en turc pour faire des ravages dans les écoles militaires ; avec Haeckel, il a été le premier inspirateur d'Abdullah Cevdet (1869-1932), « maître à penser » de plusieurs courants d'idées<sup>663</sup>. Enfin, pour Gustave Le Bon, l'individu n'avait, en soi, aucune valeur<sup>664</sup>. Il s'était efforcé, tout au long de son œuvre intellectuelle, de montrer que « les grandes lois » découlaient « de la constitution mentale de la race »<sup>665</sup>. Le « milieu » et l'« hérédité » étaient des éléments clefs de ces « lois ». Selon lui, transformé en partie intégrante d'une « foule », l'homme « descendait de plusieurs degrés sur l'échelle de la civilisation ». Le Bon s'opposait à l'idée démocratique, « contredite par les données de la physiologie et de l'expérience »<sup>666</sup>. L'universalisme, incarné dans l'école, préparait les peuples latins « à la décadence ». « La race domine l'âme de la foule »<sup>667</sup>, laquelle est « un troupeau qui ne saurait se passer de milieu », concluait Le Bon<sup>668</sup>.

Nous reviendrons dans le prochain chapitre sur l'impact du darwinisme social dans la formation des élites unionistes qui dirigeront le pays à partir de 1908. Il convient cependant dès à présent de préciser qu'au tournant des années 1900, il constituait le lieu commun intellectuel de l'empire. Parmi les précurseurs turcs du darwinisme social, Abdullah Cevdet, traducteur infatigable des œuvres de vulgarisation de Le Bon, en faisait lui-même une seconde vulgarisation. L'un des quatre fondateurs du comité Union et Progrès (voir le chapitre 8), Cevdet est souvent présenté comme le père spirituel des réformes musclées du kémalisme. Mais il n'était pas le seul penseur subjugué par Le Bon, qui comptait d'autres adeptes

ottomans brillants, parmi lesquels Sati al-Husrî (1882-1968), futur grand patron de l'éducation ottomane, puis futur ministre irakien, pour qui la « psychologie des foules » se concrétisait sous forme d'action, collective mais non consciente, dans certains moments de l'histoire<sup>669</sup>. Selon Sati al-Husrî, l'organisation, au sens biologique du terme, et la société constituaient les deux volets d'un même phénomène ; ses « organes » créaient les sociétés, et en retour, les sociétés produisaient de nouveaux « organes »<sup>670</sup>. En se fondant sur Charles Richet (1850-1935), physiologiste eugéniste, l'auteur expliquait que la science n'avait pas fait faillite, car contrairement à la morale qui se fondait sur les sentiments, elle avait la pensée (*fıkr*) pour socle<sup>671</sup>. Un peu plus loin, Saad Zaghloul (1859-1927), politicien égyptien libéral et pourtant traducteur de *Psychologie des foules* en arabe, propageait les idées de Le Bon en Égypte qui abritait de nombreux exilés Jeunes-Turcs. L'un des fondateurs de l'histoire en tant que discipline en Turquie, le professeur Fuad Köprülü (futur ministre de la République turque), plutôt proche du matérialisme historique, était également l'un des traducteurs de Le Bon. De même, Yusuf Akçura, Tekin Alp, Ahmet Ağaoğlu, autant d'auteurs que nous rencontrerons dans les prochains chapitres, subissaient l'influence du darwinisme social et des idées de la droite révolutionnaire, qu'ils utilisaient pour analyser à la fois le cas turc et la société française.

Un autre apôtre du darwinisme social était Bedii Nuri (1877-1913), lecteur de Darwin bien entendu, mais aussi de *La Lutte pour l'existence et l'évolution des sociétés* de Jean-Louis de Lanessan (1903). Pour Nuri, les « compétences sociales » ne pouvaient être appréhendées uniquement par l'instinct, mais surtout grâce à une philosophie sociale qui serait, à son tour, basée sur la biologie. L'auteur définissait les sociétés privées d'organisation (entendue non pas dans le sens d'organisation sociale, mais au sens biologique du terme) comme des sociétés primitives. Nuri adhéra à la « loi d'union pour la lutte » (*Mücadele için birleşme kanunu*), classifiant les événements sociaux en trois catégories : organiques (ceux qui ont lieu sans qu'on les ressente), intellectuels-moraux et collectifs pour conclure par un appel à l'adhésion à l'école organiciste (*organizm mezhebi*)<sup>672</sup>. Enfin, de ses lectures de René Worms (1896-1926), plus particulièrement de *Philosophie des sciences sociales* (1903-1917), il retenait un thème principal : « la philosophie sociale (*içtimai felsefe*) est fille de la biologie ».

On comprend donc que, contrairement à un avis trop répandu, plus que le positivisme comtien ou durkheimien, c'est le darwinisme social, capable de se combiner avec le nationalisme, l'islamisme, voire le libéralisme, qui apportait une réponse à la préoccupation principale des Jeunes-Turcs de créer une nation ou la renforcer. Certes, ce n'était

pas une doctrine « sans danger », car nombre d'intellectuels ottomans pensaient qu'il ne fallait pas « montrer du sang à la populace (*avam*), ni la réveiller, car le cas échéant, il n'aurait plus de limite à l'animalité humaine<sup>673</sup> ». Le darwinisme social comprenait en effet le risque de déclencher une guerre au sein de l'« espèce » sociale pour déboucher sur le règne du désordre. Mais l'antidote se trouvait également dans la doctrine : le renforcement de l'élite. Ziya Gökalp, futur idéologue du nationalisme turc, faisait l'apologie de la lutte pour la survie et reconnaissait la suprématie des plus forts<sup>674</sup>, capables de devenir les maîtres de la nation qu'ils refondent.

## REDÉFINITIONS DE L'ISLAM

Le darwinisme social qui coexiste chez nombre d'intellectuels ottomans avec l'humanisme (à l'instar du conservatisme et du révolutionnarisme), permet de saisir les dualités de l'intelligentsia ottomane de cette fin de siècle, tout à la fois suroccidentalisée et antioccidentale, parfaitement universalisée mais ancrée dans un nationalisme paroissial, à l'instar de son homologue russe qu'observe Alexandre Koyré<sup>675</sup>. Elle ne rejette pas seulement toute idée de cosmopolitisme, qui est pourtant sa condition de vivre en intellectuel à Istanbul et plus encore à Paris, mais s'en prend aussi violemment à l'idée même d'un contrat social fondé sur l'existence d'un « homme bon » à la Rousseau<sup>676</sup>. Il convient cependant de nuancer ces propos pour insister sur la pluralité de profils au sein de cette intelligentsia. Nombre de penseurs ottomans critiquent le darwinisme social, mais les réfutations de la « doctrine » contribuent plus à la légitimer qu'à l'invalider. En réalité, ceux qui s'opposent au matérialisme vulgaire et aux théories de la matière et de la puissance<sup>677</sup>, réfutent une pensée matérialiste sourde à toute spiritualité et partant, à une cause originelle divine. Ils adhèrent cependant au principe de la « lutte entre les espèces » que prône le darwinisme social. Les penseurs islamistes sont les principales figures ainsi piégées par cette dialectique de réfutation et d'adhésion.

Il ne s'agit guère là d'un paradoxe. Le courant islamiste qui émerge au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle de manière quasi simultanée parmi les intellectuels arabes et turcs de l'empire (et de l'Égypte) est autant le produit de l'occidentalisation de l'empire qu'une forme de résistance contre elle. En tant qu'« isme », il est une idéologie et se forme en opposition mais aussi en interaction avec les autres idéologies qu'il réfute, comme l'occidentalisme ou le nationalisme. Il se trouve sur la même longueur d'onde qu'eux en ce qu'il érige également la confession en frontière d'altérité (voire se montre plus clément que le nationalisme turc à l'encontre des minorités non musulmanes), mais s'oppose à leur critique de la raison théologique. Il

marque, pour reprendre une formule de Daniel Rivet, le premier contrecoup de l'occidentalisme dont il est pourtant issu<sup>678</sup>. Comme le précise Şerif Mardin, avec ce courant, « l'islam cesse de signifier [le simple] “abandon de soi à Dieu” [comme le signifie son étymologie]. Au XIX<sup>e</sup> siècle [les musulmans] sont contraints d'utiliser l'islam non plus pour donner sens à leurs environnements locaux, mais comme un instrument d'intégration dans un monde plus vaste<sup>679</sup> ». Nadine Picaudou remarque également, en partant du monde arabe, combien le tournant « moderniste » de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle a transformé la religion en une idéologie<sup>680</sup>.

S'agit-il pour autant d'un repli généralisé sur l'islam comme religion ? En réalité, dans le sillage des *Tanzimat*, l'islam gagne un double sens, l'un et l'autre largement inédits : nous l'avons vu, il unifie les musulmans en tant que communauté ethno-confessionnelle, mais les divise en catégories de croyants et de dissidents « infidèles ». Dans les dernières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle, en effet, la critique de la religion se fait publique et l'athéisme se propage ouvertement. La valeur de la vie et de la mort change également, pour être interprétée à partir de la « matérialité », comme le montre l'exemple déjà mentionné de l'intellectuel et officier Beşir Fuad (1852-1887), qui se livre à une mort scientifique, à savoir expérimentale, et note toutes les phases de son suicide jusqu'à son dernier souffle<sup>681</sup>. Pour Baha Tevfik, lecteur de Kant et de Copernic, apologiste de l'individualisme<sup>682</sup>, la religion et l'idée de Dieu ne constituent « dans les faits qu'une hypothèse » et s'expliquent par la peur que l'homme ressent face à la mort. Parce qu'ils sont tenus par cette peur, ni le divin ni les livres célestes ne peuvent s'ériger en sources de la morale<sup>683</sup>. Le Dieu, conclut Tevfik, n'est que le « moi de l'homme qui s'extériorise et se sublime<sup>684</sup> ». Pour le poète libre-penseur Tevfik Fikret (1867-1915), la religion n'est rien d'autre qu'une chimère aux conséquences destructrices, voire sanglantes :

[...] Je me suis soumis à la foi,  
Sans connaissance ni conscience  
J'ai sacrifié mon être à ma religion.  
L'homme a de telles bizarreries  
Il adore les cultes forgés par lui.  
[...]  
La religion exige des martyrs, le ciel des victimes  
Partout, de tout temps : du sang, du sang, du sang<sup>685</sup>.

Nul doute que nombre d'intellectuels occidentalisés partagent l'opinion de Fikret, dont l'ascendant est considérable au panthéon de la libre-pensée en Turquie ; mais déjà se dresse contre lui Mehmet Akif (Ersoy, 1873-1936), de sensibilité salafiste, qui dépeint ainsi les enseignants à la gloire desquels il a pourtant écrit un hymne :

[...] Tu aurais dû voir ce charlatan, qu'on appelle l'enseignant  
Qui ne connaît ni le jeûne ni la prière  
Il crèverait plutôt que d'aller à la mosquée686.

Akif sera honoré, jusqu'à nos jours, comme l'un des plus grands poètes du camp conservateur turc. Il sera aussi l'un des protagonistes d'une longue guerre religieuse qui n'a pas cessé depuis, que nous aurons l'occasion d'analyser dans les chapitres à venir.

**TROISIÈME PARTIE**

**LA TURQUIE UNIONISTE ET KÉMALISTE**

## CHAPITRE 8

### LA « JEUNE-TURQUIE »

*Musulmans et chers compatriotes Turcs !*

*Les Arméniens ont osé attaquer la Sublime Porte, instance suprême de notre État, respectée par l'Europe tout entière. Ils ont bouleversé notre capitale. Cet acte insolent de nos compatriotes arméniens nous désole. Cependant, dans les faits, ce sont l'oppression, le despotisme et la mauvaise administration qui donnent naissance à ces actes désolants et attristants. Nous, les Turcs, comme tous les Ottomans, réclamons des réformes et la liberté de ce gouvernement despotique. Tels sont les buts de notre organisation. Au lieu de nous efforcer de poursuivre les Arméniens, il faudrait plutôt attaquer la Sublime Porte qui est le centre de la mauvaise administration, de l'oppression et du despotisme, la porte de şeyhülislam , ainsi que le palais de Yıldız, afin de les détruire sur la tête des despotes [...] Montrons au monde civilisé que, nous aussi, nous aimons la liberté et que nous la méritons.*

Première déclaration du comité d'union ottomane, futur comité Union et Progrès<sup>687</sup>.

*Abêtissement, dégénérescence par l'habitude, un écrasant despotisme ; la révolution vengeresse et nécessaire n'éclate pas.*

Edmond Fazy<sup>688</sup>.

## LES DISSIDENCES MUSULMANES

Selon l'historien François Georgeon, « la mort en exil en 1888 de Namık Kemal marque d'une manière symbolique la fin d'une période d'opposition, celle des Jeunes-Ottomans, qui, au nom de la liberté, s'étaient opposés au pouvoir envahisseur des réformateurs des *Tanzimat* dans les années 1860<sup>689</sup> ». Dans les faits, dès la fin de la guerre ottomano-russe de 1877-1878, les exilés jeunes-ottomans sont condamnés au silence et à la marginalité ; le sultan Abdülhamid II règne, pour ainsi dire sans opposition, le temps que les hommes des *Tanzimat*, de loin ses aînés, disparaissent et qu'émerge une nouvelle génération, dont il se proclame le père. Cependant, à partir de 1889, date de la fondation d'*İttihad-ı Osmani Cemiyeti* (comité d'Union ottomane), rebaptisé plus tard comité Union et Progrès, l'empire hamidien doit faire face à une dissidence musulmane mobilisant essentiellement les jeunes issus de la périphérie de l'empire ou des vagues de migrations du XIX<sup>e</sup> siècle. Musulmans d'un empire qui cristallise la distinction confessionnelle en frontière d'inimitié, ils regardent les chrétiens avec haine, mais aussi envie, parce qu'ils sont capables de s'opposer par les armes à la « tyrannie » qui les écrase

tous. La première déclaration du comité, citée en exergue de ce chapitre, ne laisse aucun doute : il faut laver son linge sale en famille et effacer la honte que le « père » répand sur elle.

Les nouveaux dissidents, qui forment les milieux dits en Europe Jeunes-Turcs, et plus particulièrement sa principale composante, le comité Union et Progrès, sont, pour l'essentiel, des « enfants des frontières »<sup>690</sup>. Le comité est fondé en 1889 par quatre jeunes étudiants de l'école militaire de médecine dont un Albanais, İbrahim Temo (1865-1939), deux Kurdes, Abdullah Cevdet (1869-1932) et İshak Sukuti (1865-1902) et un immigré azéri, Hüseyinzade Ali (Turan, 1864-1941). On est frappé par l'absence des Turcs dans ce premier cercle, pourtant précurseur d'une opposition *ottomane*, à la croisée de la vie estudiantine à Istanbul et l'exil en Europe, à Paris, mais aussi Lausanne et Genève<sup>691</sup>, ou encore Londres, avant de pouvoir s'implanter également au Caire. La présence massive de non-Turcs dans la dissidence pourrait cependant s'expliquer par le repli des Turcs sur l'État hamidien, qui parvient à établir une certaine stabilité politique et économique, et l'exaspération du ressentiment des musulmans non turcs, ottomanisés au point de s'identifier totalement au centre. Ces jeunes « venus d'ailleurs » sont aussi capables de lire l'évolution de l'empire à partir d'autres sites d'observation et d'autres attentes. Succès indéniable mais amer du régime hamidien qui a su les intégrer au point de les pousser à la dissidence, leur action montre le rôle grandissant que les marges géographiques de l'empire jouent désormais dans son évolution (la Russie et la Perse voisines connaîtront au même moment une situation analogue). À partir de ces périphéries, le doute politique, puis une pensée révolutionnaire vont se diffuser vers le groupe turc même pour changer le destin de l'entité ottomane.

Si les marges peuvent jouer un tel rôle dans l'empire, c'est qu'elles se croisent et se brassent dans certains lieux de socialisation, de débats et d'action, notamment, mais pas exclusivement, dans la capitale ottomane. L'école militaire de médecine, qu'Abdülhamid II tente de surveiller en interdisant la diffusion des ouvrages français, « peuple athée », est le plus important de ces espaces, caisse de résonance de la diffusion du matérialisme vulgaire de Ludwig Büchner et d'Ernst Haeckel<sup>692</sup>, comme du darwinisme social qui influence tant d'hommes de plume ou d'épée, de Bedii Nuri et Sati à Asaf Nefi<sup>693</sup>. C'est là que germe l'idée de la nécessité « darwinienne » de forger une nation où chaque individu « naît militaire »<sup>694</sup>. Comme le dit Şerif Mardin, il n'y a rien d'étonnant à ce que « certains fondateurs du comité Union et Progrès aient, à l'instar du Dr Abdullah Cevdet, défendu le matérialisme biologique. Chez les fondateurs du comité, les sciences biologiques, l'anatomie et la physiologie jouaient un rôle de premier



plan [...]. Leur détachement des racines morales de la société dans laquelle ils vivaient et leur acquisition d'une vision du monde biologique expliquent pourquoi, contrairement à ce qui se passait dans l'école d'administration, le mouvement qui voyait le jour à l'école militaire de médecine gagnait une caractéristique "révolutionnaire"<sup>695</sup> ». L'unioniste Hasan Amca (1884-1961) précise que la formation en médecine, « basée sur la matière et le tangible, arrache ceux qui la suivent du [monde des] illusions pour les approcher des réalités<sup>696</sup> ». Nous verrons plus loin que ce culte du « réel » aura aussi sa part de chimères.

## DE L'EXIL AU POUVOIR : L'OPPOSITION JEUNE-TURQUE

Au tournant du <sup>xx</sup>e siècle les Jeunes-Turcs sont suffisamment nombreux en Europe pour fonder des dizaines d'associations, s'opposer les uns aux autres, mais aussi se réunir en congrès afin de surmonter leurs clivages. Les sujets de controverse sont nombreux, de la nécessité de solliciter ou non une intervention européenne contre le régime hamidien à la définition de l'ottomanisme. Si l'adhésion au positivisme religieux d'Ahmed Rıza (1858-1930), ingénieur agronome et chef de file des unionistes, est mise en sourdine pour l'occasion, le projet du prince Mehmed Sabahaddin (1878-1948), neveu du sultan qui a échappé à son contrôle pour gagner l'Europe avec son père Damad Mahmud Celaledin et son frère Lütfullah en 1900, divise les opposants. Cet homme du sérail ne vise pas moins qu'à promouvoir la décentralisation de l'empire et l'initiative privée, deux orientations rejetées par le comité Union et Progrès. Le premier congrès jeune-turc, réuni du 4 au 7 février à Paris en 1902 avec la participation de 47 délégués, se solde inévitablement par un échec, suivi d'une relative démobilisation.

Malgré une déclaration d'unité signée par l'ensemble des participants, le deuxième congrès jeune-turc, réuni du 26 au 29 décembre 1907, prend acte de l'impossibilité d'une unité entre les différentes formations jeunes-turques, mais sans produire le même traumatisme que le premier tant le contexte a changé avec la création, probablement en 1906, d'une nouvelle organisation dans l'Empire ottoman, plus particulièrement à Salonique, au cœur des Balkans. Les chefs de cette nouvelle entité, l'Organisation ottomane pour la liberté, qui va fusionner avec le comité Union et Progrès pour prendre son nom mais aussi sa direction, ne sont pas habitués à l'exil européen, mais aux combats contre les *komitadji* grecs, albanais, bulgares, macédoniens et serbes, avec lesquels ils partagent les mêmes modes d'action et, partiellement du moins, la même vision du monde.

Dominé par les Drs Bahaeddin Şakir (1874-1922) et Nazım (1870-1926), tous deux diplômés de l'école militaire, farouches adeptes du darwinisme social, ou d'autres officiers et quelques civils aux profils analogues, le nouveau comité Union et Progrès ne connaît pas les incertitudes idéologiques qui taraudent les exilés. Enfin, opposé à toute intervention militaire étrangère, il n'hésite pas à utiliser sa propre force militaire contre le régime. La rencontre entre le tsar Nicolas II et le roi Édouard VII à Reval le 9 juin 1908, suscite une émotion intense, proche de la panique<sup>697</sup>, car elle semble préparer une alliance antiottomane entre les deux puissances. En conséquence, le comité accélère le pas et lance une l'insurrection ouverte en Macédoine pour obtenir la promulgation de la constitution, suspendue mais non abrogée depuis plus de trois décennies, et la convocation d'une assemblée.

« À compter du 3 juillet 1908, les bataillons appelés nationaux, composés des unités militaires ottomanes ayant fait défection, ont pris le maquis sous le commandement du comité Union et Progrès » pour menacer le palais d'une marche conjointe des 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> armées sur Istanbul<sup>698</sup>. » Le passage à la violence se concrétise par le meurtre d'un général haut gradé que le sultan envoie sur place en « inspection ». Le comité informe Niyazi Bey (1873-1913), l'une des deux figures emblématiques de l'insurrection avec Enver Bey (1881-1922) : « Ici, Şemsi Pacha [envoyé par le sultan pour écraser la contestation] a été exécuté sous les yeux de tous. Le héros [Atıf Bey, auteur de l'assassinat] qui a mis sa vie en danger est sous protection<sup>699</sup>. » Parmi les personnes assassinées figure aussi l'ancien mufti de Monastir, accusé d'espionnage au profit du sultan<sup>700</sup>. Les forces qu'Abdülhamid II dépêche d'Anatolie pour réprimer le soulèvement adhèrent à la dissidence sous l'influence du Dr Nazım et Mehmed Tahir Bey (1861-1925), qui montent dans le même bateau qu'elles<sup>701</sup>. Le télégramme de Niyazi Bey au gouvernement, daté du 5 juillet 1908 marque un saut qualitatif dans la contestation :

Votre gouvernement actuel est illégitime car, alors que les lois de l'État exigent qu'il soit constitutionnel, il a pris une forme absolutiste [...]. La bande de misérables et d'ignorants [au pouvoir] doit savoir que le gouvernement ottoman est composé de la nation et du représentant de cette nation qui est le *padişah*. Entre les deux, il n'y a pas de place pour les hommes méprisables, prisonniers de la célébrité, infâmes et ivrognes de carrière [...] la nation ( *ümme*t ) et le *padişah* se rencontreront sans intermédiaire, s'aimeront mutuellement, s'embrasseront l'une et l'autre dans le respect et affection<sup>702</sup>.

Le 23 juillet, désarmé au sens propre du terme, sans marge de manœuvre politique et pris de panique, le « sultan rouge », tel que ses opposants qualifient Abdülhamid II, cède et l'empire entre dans une étrange ambiance révolutionnaire. « La révolution était à tel point localisée [en Macédoine], commente Şükrü Hanioglu, que ses

nouvelles ne sont parvenues au public à Istanbul, dans les provinces asiatiques ou encore à Tripoli de Barbarie qu'après la restauration de la constitution. Il s'agissait d'une révolution très particulière si tant est qu'on puisse la considérer comme une révolution<sup>703</sup>. » Dans les faits, l'action des militaires n'est rien d'autre qu'un *pronunciamiento*, mais elle est suffisante pour obliger le sultan à proclamer la constitution, pour la deuxième fois sous son règne. L'événement aura un nom : la « Proclamation de la Liberté ». L'empire connaît effectivement une « ivresse de la liberté » qui le ravit pendant plusieurs mois. Dans nombre de villes, les *imam*, les prêtres et les rabbis président main dans la main de longs cortèges pour fêter l'« arrivée de la Liberté »<sup>704</sup>. C'est aussi un immense soulagement pour les communautés non musulmanes qui attendent ce moment depuis des décennies. Dans ses mémoires Ruben Ter Minassian (1882-1951), l'un des dirigeants du parti arménien Tachnaksoutyun, se souvient d'avoir dit avant 1908 à un interlocuteur européen : « Tout vient de ce que l'élément turc est réactionnaire. Au lieu de prendre la tête de la révolution, il laisse aux provinces périphériques le rôle de préconiser les réformes nécessaires. Pour les Arméniens, la révolution turque remplacerait la garantie des sept puissances [européennes]<sup>705</sup>. » Voici chose faite ; comme Rouben, Yane Sandansky (1872-1915), dirigeant de l'Organisation révolutionnaire interne de Macédoine-Adrianopole, peut enfin exprimer l'état d'esprit positif qui soudainement saisit les minorités non musulmanes de l'empire :

Manifeste à l'ensemble des peuples de l'Empire  
Notre patrie, qui a survécu à tant d'épreuves par le passé, fête sa renaissance.  
L'appel révolutionnaire de nos frères Jeunes-Turcs trouve un écho d'amour auprès du peuple qui a tant souffert.  
Mes compatriotes turcs !  
Vous constituez la grande majorité du peuple. Pour cette raison, vous avez souffert plus [que les autres] de l'oppression de notre ennemi commun. Vous n'étiez pas, dans votre Empire turc, moins esclaves que vos compatriotes chrétiens.  
Chers compatriotes chrétiens !  
On vous a trompés en vous expliquant que la source de vos souffrances résidait dans l'oppression des Turcs en tant que peuple<sup>706</sup>.

Alors que le comité Union et Progrès, à la fois clandestin et public, est accueilli triomphalement à Salonique, mais aussi à Istanbul, les partis politiques sont autorisés. Un peu partout le mouvement ouvrier s'organise pour lancer des grèves. Organisations féministes, clubs de solidarités de communautés ethniques, presse satirique mordante et très osée..., on ne compte plus le nombre d'initiatives qui fleurissent après un règne autocratique de 33 ans, au cours desquels ont apparu dans le silence des acteurs sociaux et politiques qui ne se reconnaissent plus en lui. Les élections législatives sont organisées dans la foulée pour se conclure par l'ouverture de l'Assemblée le

17 décembre 1908. Dans le parlement où siègent 226 députés et où les Unionistes sont de loin majoritaires, on compte 142 Turcs, 60 Arabes, 25 Albanais, 25 Grecs, 12 Arméniens, 5 Juifs, 4 Bulgares, 3 Serbes, 1 Roumain<sup>707</sup>.

Cette période surréelle, si inattendue, où l'horizon semblait tout à coup s'éclaircir pour l'empire dans sa totalité et pour chacune de ses composantes ethniques ou confessionnelles, laisse place à un ciel orageux avec l'insurrection des militaires du rang à Istanbul le 31 mars 1909 (13 avril 1909 selon le calendrier grégorien). Sans remettre en cause la constitution, qu'ils interprètent à l'aune d'un conservatisme religieux inspiré de Derviş (Dervich) Vahdetti (1869-1909), cheikh d'origine chypriote, rédacteur en chef du sulfureux journal *Volkan*, les militaires parviennent à chasser en quelques jours les leaders unionistes d'Istanbul. La révolte est le fait des soldats, pour certains promus au sein d'une armée qu'ils servent depuis longtemps, contre les officiers très jeunes, qu'ils accusent d'être athées, mais aussi contre les cadres unionistes aux commandes depuis peu. Elle pétrifie Istanbul, muré dans son silence, mais surtout montre que malgré les célébrations gigantesques après la Proclamation de la Liberté, le comité Union et Progrès dispose en réalité d'une base sociale étroite, limitée à l'intelligentsia et une élite politique. Rien n'indique que la révolte ait été soutenue par Abdülhamid II, toujours sur le trône (les Unionistes n'ont pas osé « faire exploser son corps » comme ils avaient tant rêvé en exil), mais nul doute que le vieux sultan adopte une politique attentiste, espérant que cette insurrection retourne le destin en sa faveur.

À défaut d'une force unioniste, ou plus généralement « jeune-turque », capable de résister aux insurgés, ce sont les officiers, basés dans les Balkans, qui s'organisent sous la bannière d'une « armée d'action » constituée pour l'occasion ; dans leur mission de reconquérir la capitale, ils sont épaulés des volontaires, parmi lesquels des Arméniens, des Grecs, des Bulgares et des Juifs<sup>708</sup>. La vengeance, après la « victoire » assurée par ces troupes commandées par Mahmud Şevket Pacha est exemplaire. La ville qui avait oublié les scènes de pendaisons publiques, se réveille un matin à l'ombre des échafauds dressés sur la place de Bayezid<sup>709</sup>, pour se rendre compte que la période de la liberté est terminée et que les règles du jeu ont changé.

Soudain, le sultan, l'homme dont le temps fut durant si longtemps la principale ressource, n'en dispose plus. Le *şeyhülislam* Mehmed Ziyaeddin Efendi est mené de force au palais de Yıldız, pillé et dévasté, pour signer la *fetva* autorisant sa destitution. Cet « avis » juridico-religieux est d'ailleurs difficile à obtenir car, pressentant qu'« il y a du malheur dans la destitution », le religieux refuse de le signer. Se référant à la guerre de 1877 durant laquelle les forces russes

avaient fini par installer leur quartier général dans les faubourgs de Constantinople, il rappelle ses souvenirs cauchemardesques aux Unionistes : « J'ai porté sur mon dos les enfants des immigrés musulmans après la destitution du sultan Abdülaziz. Mes épaules en ont été brisées. » Cet argument n'est d'aucune utilité, pas plus d'ailleurs que le prétexte de diarrhée qu'il avance pour refuser de sortir de chez lui. Il finit par se soumettre lorsque le comité lui fait savoir qu'en cas de refus de sa part, le sultan sera assassiné<sup>710</sup>. La forme de *fetva* de destitution est tout ce qu'il y a de plus classique dans la tradition islamique, demandant s'il est licite de détrôner un prince hypothétique ayant gravement failli à accomplir son devoir. Le *şeyhülislam* devait répondre par un simple « oui », précédé de « Dieu sait mieux ». Le sultan Abdülhamid II est déporté à Salonique par peur que sa présence à Istanbul ne provoque des troubles ; il est également dépossédé de sa colossale fortune.

S'ouvre dès lors une période de près de quatre ans, durant laquelle, progressivement, le culte des « droits de l'homme qui se propage comme un microbe », laisse place à *zapt-u-rapt* (« ordre et discipline ») que salue Ziya Gökalp (1876-1924), sociologue promu théoricien du comité : « Avant la révolution, la philosophie des droits naturels dominait les âmes également chez nous. La révolution eut lieu sous l'influence de cette idée. Si nous cherchons les raisons des désordres qui eurent lieu après la révolution, nous trouvons encore l'influence de cette idée. Car chaque individu criait : "Je veux mon droit." La passion s'était emparée de tous. Il aurait fallu que nos juristes élaborent un nouveau droit pour arrêter ce courant dangereux. Malheureusement, l'absence de penseurs nationaux chez nous rendit impossible une telle entreprise. L'ordre (*zapt-ü-rapt*) ne put être établi que grâce à l'État martial qui adopta la devise "Point de droit ! Il n'y a que des devoirs" comme principe<sup>711</sup>. »

La discipline est imposée par le comité avec les moyens de pression de l'État, mais parfois aussi contre l'État. Le comité, qui popularise des slogans chocs (« la nation prend plaisir à couper la tête des traîtres pour effacer la honte qui lui est faite »<sup>712</sup>), a recours aux « bandes » de Kara Kemal, son homme de main et futur ministre, pour attaquer et détruire le siège d'une organisation d'opposition, *Fedakaran-ı Millet* (« Serviteurs de la nation »)<sup>713</sup>. Lorsque l'écrivain Halid Refik (Karay, 1888-1965) rejoint l'opposition, le comité le bombarde des lettres signées « revolver » ou « poignard »<sup>714</sup>. Des journaux unionistes ont d'ailleurs des noms analogues : *La Bombe*, *La Baïonnette*, *L'Arme*... En outre, le comité contrôle d'une main ferme la vie électorale. Lorsque le candidat de l'opposition gagne l'élection partielle d'Istanbul, celle-ci est annulée et les élections de 1912 sont qualifiées d'« élections matraquées » tant les moyens utilisés par le

comité sont violents. L'interdiction des journaux, à l'instar de *Tanzimat* de l'opposant libéral Lütü Fikri (Düşünsel, 1890-1934), banni à 16 reprises<sup>715</sup>, s'accompagne de l'assassinat de plusieurs journalistes dont Hasan Fehmi (1874-1909) et Ahmed Samim (1884-1910). Leur meurtre, sans doute l'œuvre des *fedai* du comité, est également lié à un autre, celui de Zeki Bey, contrôleur de l'Administration de la dette ottomane et rédacteur en chef d'une revue, en juin 1909, qui s'intéresse de trop près aux massacres des Arméniens à Adana, sur lesquels nous reviendrons dans le prochain chapitre<sup>716</sup>. Ces modes d'action clandestine poussent d'autres officiers à s'organiser sur le même modèle, avec la création d'un comité secret *Halaskar Zabitan* (« Officiers libérateurs ») qui obtient le renversement du gouvernement de Said Pacha dont nombre de ministres sont unionistes (17 juillet 1912). Au lendemain de la défaite ottomane lors de la Première Guerre balkanique, cependant le comité organise en coup d'État à Istanbul, tuant le ministre de la Défense Nazım Pacha (25 janvier 1913). Dans le nouveau gouvernement qu'il met en place, il occupe l'essentiel des postes, sauf celui de grand vizir, confié à Mahmud Şevket Pacha. Or l'homme de l'Armée de l'action de 1909 n'a aucune confiance dans le comité. Constitutionnaliste, mais éloigné de la logique *komitadji* propre aux officiers unionistes, il écrit dans son journal : « Ils sont incorrigibles ces Unionistes ! Ils se mêlent des affaires militaires auxquelles ils ne comprennent rien<sup>717</sup>. » Hüseyin Cahit (Yalçın) rajoute : « Ce n'est pas le comité, mais bien l'armée qui a écrasé la révolte de 31 mars [1909]. Voilà qui crée un froid entre le comité et l'armée<sup>718</sup>. » Un attaché militaire français de l'époque, le « commandant Maucorps (futur lieutenant-colonel du 21<sup>e</sup> régiment d'artillerie) », confirme également l'existence d'un conflit entre le pacha et le comité dans sa dépêche du 18 juin 1910 : « Les deux tendances se trouvent dans l'armée. M. Chevket Pasha a pour lui les grands chefs de l'état-major. Les jeunes officiers suivent les inspirations du comité<sup>719</sup>. »

On comprend dès lors que l'assassinat du général Premier ministre le 11 juillet 1913 ne suscite que peu d'émotions. Talat Pacha, qui se singularise déjà avec Enver Pacha et Cemal Pacha comme le troisième membre d'une troïka, se contente du commentaire suivant : « Pourquoi cette panique, camarades ? N'oubliez pas, il y a des événements qui peuvent être bénéfiques. Ne vous laissez pas désespérer<sup>720</sup>. » L'assassinat de Mahmud Şevket est en effet « bénéfique » pour le comité puisqu'il lui permet de mettre fin au fragile pluralisme politique ; plusieurs membres de l'opposition, dont certains acquis aux idées du prince Sabahaddin, sont exécutés, parmi lesquels Damad Salih Pacha, parent du sultan par alliance, ou contraints à l'exil. Est inaugurée, dès lors, en terre ottomane, l'une des

toutes premières expériences de parti unique du <sup>xx</sup>e siècle.

## UNE RÉVOLUTION CONSERVATRICE

Nous le verrons plus loin, la révolution de 1908 s'inscrit d'abord dans un contexte ottoman. Mais elle prend tout son sens dans un cadre plus large, où les révolutions en Russie (1905) et en Perse (1906)<sup>721</sup> légitiment l'idée de la contestation des pouvoirs autocratiques et la demande d'une représentation populaire, et galvanisent aussi durablement un espace transfrontalier. Les milieux jeunes-turcs, qui comptent de nombreux réfugiés du Caucase ou de Crimée, suivent attentivement l'évolution de la Russie et sont éblouis par la victoire japonaise contre le tsar en 1905. Abdülhamid II est conscient et inquiet de la diffusion des idées révolutionnaires parmi les immigrants originaires de Russie<sup>722</sup>. Nombre de ces « exilés », comme les nationalistes Yusuf Akçura (1876-1935) ou Zeki Velidi Togan (1890-1970)<sup>723</sup>, se font les relais de la propagation d'une pensée séculariste et matérialiste. Akçura se demande : « Nous autres, Orientaux, devrions-nous souhaiter que cette tempête (révolutionnaire) éclate ? Certainement, oui<sup>724</sup>. » La revue *Meşveret*, éditée par Ahmed Rıza à Paris, scrute également attentivement la scène russe pour regretter l'échec de la révolution de 1905 : « Il n'y a aucune raison d'être satisfait de la situation que présente aujourd'hui la Russie. L'instabilité et la guerre civile qu'on y observe sont annonciatrices d'une catastrophe. La civilisation occidentale qui est arrivée au paroxysme de la violence en Russie n'a rien d'attirant pour nous<sup>725</sup>. » Partant d'un constat analogue, la revue *Şura-i Ümmet*, organe du comité Union et Progrès, évoque la nécessité d'une révolution « propre » qui « ne fera pas verser le sang », grâce à la participation des militaires<sup>726</sup>.

Les Jeunes-Turcs sont aussi en contact avec les révolutionnaires de Perse comme le relate İbrahim Temo, l'un des quatre fondateurs du comité Union et Progrès : « Durant cette période, le libraire Reza le Persan, adepte du bahaïsme, a tué le chah persan [Naser od-din, 1831-1896]. C'était İshak Sukuti [cofondateur de l'organisation] qui m'avait présenté Reza alors que nous étions encore à l'école [militaire] de Kuleli. Il nous communiquait secrètement les journaux persans. Ce *fidai* nous avait rendu beaucoup de services. Ses dernières paroles avant son exécution [...] m'ont été communiquées par des compagnons de route quand j'étais à Bucarest [...] : “Lorsque mes pieds ne toucheront plus terre et ma tête s'élèvera vers le ciel, je verrai le progrès de mon pays.” Nous avons donné beaucoup d'ampleur à l'assassinat du Chah pour susciter de l'émotion au sein du peuple de Turquie et le pousser à la révolte<sup>727</sup>. » Comme en témoigne le flux de télégrammes entre les exilés ottomans et Téhéran, la révolution



persane de 1906 éveille en eux un réel enthousiasme. Ömer Naci (1878-1916), grand orateur du comité, est dépêché sur place pour suivre les événements<sup>728</sup>. Les émeutes pluriconfessionnelles qui éclatent dans plusieurs villes de l'Anatolie de l'Est en 1906 et 1907, dans lesquelles est impliquée une organisation proche du prince Sabahaddin, *Canveren* (« Ceux qui se sacrifient »), s'inscrivent dans la continuité des contestations russes et persanes<sup>729</sup>, sans déterminer pour autant le calendrier des actions que le comité Union et Progrès mène depuis les Balkans.

L'action jeune-turque, et notamment unioniste, se singularise en effet sur de nombreux points, à commencer par la prégnance de la quête doctrinaire au sein des jeunes militaires, qui sont à la fois le pilier de l'État et ses principaux opposants, ainsi que parmi les intellectuels. Certes, loin d'évoluer dans l'abstrait ou d'exercer un impact par ses seules prémisses, l'engagement idéologique s'inscrit dans une histoire, faite de socialisations, d'interactions multiples et de transmissions autant que de ruptures intergénérationnelles. Il constitue aussi un volet inséparable de l'action militante en Russie de ce début du siècle où la contestation est largement gagnée aux idées socialistes, voire en Perse, où émerge un courant libertaire de sensibilité islamique. Cependant, en contraste avec ces deux pays, on observe un éclatement doctrinaire qui suit largement les lignes de clivages confessionnelles dans l'Empire ottoman : les mouvements arméniens et balkaniques chrétiens sont ancrés, pour l'essentiel, à gauche, combinant, à des degrés divers, la double quête de l'émancipation nationale et universelle. L'occidentalisation des intelligentsias issues de ces communautés, charmées au début du siècle par les Lumières et le romantisme, se poursuit donc par leur adhésion au socialisme, nouvelle doctrine universelle qu'offre l'Europe. Quant à l'opposition turco-musulmane, elle est, malgré quelques exceptions, attirée par des courants conservateurs européens qu'elle transforme en source d'inspiration d'une action révolutionnaire. À titre d'exemple, Ahmed Rıza, mais aussi le publiciste Yusuf Fehmi, marginalisés après 1906, sont attachés au positivisme religieux de Comte, alors que le prince Sabahaddin s'inscrit dans la lignée de l'école de sciences sociales de Le Play et Demolins. Enfin, Abdullah Cevdet et nombre d'autres sont conquis par l'aura de Gustave Le Bon, diffusant une version vulgarisée du darwinisme social. Cette doctrine biologiste exerce un impact infiniment plus important que les deux premières écoles, dont l'une ne peut être traduite aisément en langage de l'islam, l'autre est considérée comme une source potentielle d'éclatement de l'empire. Le darwinisme social paraît pleinement scientifique, donc universel, mais surtout axiologique, car il permet d'agir sur les causes du déclin qu'il



dénonce, comme le cosmopolitisme, l'affaiblissement d'une nation-espèce dans la guerre contre d'autres nations ou encore l'émotionnalité « toute féminine » des foules. L'éclectisme jeune-turc fait de cette doctrine l'un des piliers de sa vision du monde, trouvant dans l'action les principes qui vont la guider en retour.

Sur ce point également, il existe une différence majeure entre la Russie et la Perse d'un côté, l'Empire ottoman de l'autre. En Russie, la contestation est menée par une intelligentsia largement étendue aux leaders ouvriers et formule des revendications essentiellement sociales sans éluder la question nationale qui divise ses rangs. En Perse, elle s'appuie sur une intelligentsia encore peu nombreuse, mais touche un réseau urbain dense et hétéroclite ; anti-impérialiste (même si le terme n'est pas utilisé), elle pose surtout la question de la représentation et de la limitation des pouvoirs du prince. La révolution jeune-turque, quant à elle, prend la forme d'un *pronunciamiento*, même si elle déclenche des dynamiques qui lui sont extérieures et surtout postérieures, comme la formation des organisations ouvrières ou encore féministes ; portée par des jeunes officiers et l'intelligentsia, elle interdit rapidement toute opposition formulant des revendications sociales car elle est obsédée par la question de la survie de l'État et de l'ordre qui lui est consubstantiel. À la problématique de classe, si dominante en Russie, elle substitue en effet celle des « Turcs, opprimés et subalternes partout dans le monde<sup>730</sup> ». Par la surenchère dans ces domaines, elle revêt rapidement l'aspect d'une révolution conservatrice.

L'éclectisme des Jeunes-Turcs, que nombre d'intellectuels turcs ont jugé avec sévérité<sup>731</sup>, leur permet en réalité de tracer une ligne directrice : l'attachement au nationalisme turc, courant à la généalogie complexe qui, bien avant de devenir l'apanage du comité Union et Progrès, connaît une large diffusion au sein des cercles dirigeants ottomans. À titre d'exemple, la constitution de Midhat Pacha de 1876 exige la maîtrise du turc comme condition d'éligibilité d'autant qu'il est présenté comme l'unique langue officielle de l'empire<sup>732</sup>. Nous l'avons vu précédemment, le régime hamidien a érigé l'appartenance confessionnelle en frontière ethnique, mais a aussi redéfini la « nation » turque-musulmane en élément dominant de l'empire. La plupart des figures qu'analyse Yusuf Akçura dans sa chronologie raisonnée du nationalisme turc (Ahundzade Mirza Fethi Ali Bey, Şahabeddin Mercani de Crimée, Necib Asım...) ont été actifs durant l'époque hamidienne<sup>733</sup>. Mehmed Emin (Yurdakul, 1869-1944) est également le produit de la période hamidienne durant laquelle se forment ses idées résumées dans les vers suivants :

Même le visage le plus beau est pour nous laid ;  
c'est le visage turc que nous aimons

Comme le montre David Kushner<sup>735</sup>, le régime hamidien est persuadé que l'Anatolie constitue le cœur de l'empire, élargie au Kurdistan que Şemseddin Sami (Sami Frashëri, 1850-1904), auteur de la première encyclopédie de la langue ottomane, considère toutefois comme une région à part<sup>736</sup>. L'idée de la centralité de la turcité, appréhendée à la fois comme islamique et civilisatrice, est en effet largement répandue, aussi bien parmi les opposants du sultan que parmi les penseurs officiels. À titre d'exemple, Namık Kemal emboîte le pas à Ahmed Cevdet Pacha, dont on a analysé la pensée conservatrice au chapitre 6<sup>737</sup>, lorsqu'il se demande : « Quelle autre nation au monde a-t-elle pu, comme les Ottomans, ouvrir la voie du progrès avec l'épée<sup>738</sup> ? » C'est d'ailleurs sous le règne hamidien que l'idée d'une turcité centrasiatique comme source de la monarchie ottomane fait son entrée dans les manuels scolaires. Le turcologue Necib Asım (1861-1935) va jusqu'à définir les Turcs comme la « nation gouvernante » de l'empire<sup>739</sup>. Toutefois, durant le règne de ce sultan réputé très islamique, on assiste à la réhabilitation des figures turques qu'abhorrent toutes les chroniques historiques de l'islam, comme Atilla<sup>740</sup>. Abdülhamid II lui-même évoque dans ses mémoires la nécessité de « renforcer la nation turque » et mentionne la « supériorité » de leur « sang »<sup>741</sup>.

Obligé de s'adresser à l'ensemble des Ottomans, le comité Union et Progrès développe dans un premier temps un discours plus englobant. Il évolue pourtant, à l'instar de l'hamidianisme dans l'empire même, vers des positions de moins en moins ambiguës. Şükrü M. Hanioglu, qui mentionne l'influence que l'Action française exerce sur les milieux jeunes-turcs, ajoute : « La décision d'un certain nombre de Jeunes-Turcs d'appeler leur journal *Türk* en 1902 doit être considérée comme un tournant. Nonobstant les efforts officiels pour prouver [son attachement à l'ottomanisme], l'acceptation grandissante du nationalisme culturel parmi ses membres ordinaires, poussait le comité Union et Progrès dans son ensemble vers une direction [nationaliste] turque, brouillant les frontières entre Turc et Ottoman au détriment des autres groupes ethniques de l'empire. Tunalı Hilmi Bey [1871-1928], un membre dirigeant du comité Union et Progrès, précisait : “Turc et Ottoman [signifiaient] la même chose”<sup>742</sup>. »

Cette expression franche de la turcité découle des changements qu'on observe au fil des ans dans le profil de ses dirigeants. Nous l'avons vu, sur quatre membres fondateurs du comité Union et Progrès trois n'étaient pas Turcs et le quatrième était un Azéri. En 1896, sept ans après la fondation de l'organisation, dont les rangs se sont étoffés, nous avons un tableau déjà passablement renouvelé : les membres du

comité central ou ses principales figures à cette date sont : Mizancı Murad (Daghestanais), Çürüksulu Ahmed (d'origine tcherkesse), Dr Nazım (Turc), İshak Sukuti (Kurde), Şerif Mağmumi (Turc), Muhammed Qadri Pajic (d'Herzégovine), Ahmet Rıza (Turc) et İbrahim Temo (Albanais). En 1907, tous les membres de premier plan sont Turcs et défendent l'idée de *Herrvolk* turc<sup>743</sup>. Il est en effet interdit d'inscrire des non-musulmans, ainsi qu'en théorie du moins, les *dönme*, juifs convertis à l'islam, dans l'organisation<sup>744</sup>. On sait aussi que la turcité, avec la condition d'avoir un père turc ou alors d'être « indéniablement Turc » devient de plus en plus la condition d'accès aux cercles unionistes, tel celui qui se forme en Suisse<sup>745</sup>. Après 1911, le cercle étroit unioniste s'élargit cependant à Ziya Gökalp, un Kurde, qui va devenir... leur principal idéologue et théoricien d'un nationalisme pantouraniste.

Les milieux unionistes évoluent dans cet environnement où la turcité est déjà très largement sacralisée, mais ils s'inspirent aussi d'autres courants, notamment d'un certain touranisme local en Hongrie dont l'historien Nizam Önen a donné une lecture impressionnante et croisée avec le pantouranisme turc<sup>746</sup>, ainsi que du pangermanisme et du panslavisme, pour réaliser graduellement une sortie de l'ottomanisme au profit d'un Empire turcique, s'étalant de l'Anatolie (à défaut de la mer Adriatique) à la Chine, via l'Asie centrale, berceau de la turcité. Cette évolution s'accompagne d'une nouvelle définition du terme Touran, qui existe dans la littérature classique comme l'opposé de l'Iran que l'œuvre du Hongrois Armin Hermann Vambery (1832-1913), personnage trouble, turcophone et turcophile, proche d'Abdülhamid II, dote d'une dimension ouvertement raciale et irrédentiste<sup>747</sup>.

Si le nationalisme turc devient dominant au sein des Jeunes-Turcs, à l'exception du courant décentralisateur autour du prince Sabahaddin, la véritable rupture se produit sous l'impact du pamphlet de Yusuf Akçura, exilé tatar de Russie, *Üç Tarzı Siyaset* (« Trois modes politiques »), publié en 1904. Dans ce réquisitoire froid, et pourtant d'une rare violence, Akçura condamne sans ambages l'idée même de l'ottomanité que les *Tanzimat* ont voulu imposer « contre la volonté de toutes les nations » de l'empire pour prôner l'« unité de la turcité ». Une autre nouveauté de ce court texte est son insistance sur la notion de race et la proposition de former « une nation politique turque basée sur la race »<sup>748</sup>. Tout en reconnaissant l'échec de l'expérience ottomaniste, l'écrivain-journaliste Ali Kemal (1869-1922) opposera une réponse mordante à Akçura : « Pour l'amour de Dieu ! Alors que nous n'avons pas été en mesure de protéger la Crimée, qui pourtant était, avec sa population tartare, en un certain sens turque, allons-nous maintenant nous efforcer d'unir les Turcs de l'ensemble de l'Asie ? Et

sacrifier, à cette illusion naïve nos compatriotes non-Turcs<sup>749</sup> ? » Ce démenti cinglant puisant dans l'histoire récente pour inviter les opposants au principe de réalité, ne pèse pas lourd face aux sensibilités du temps, qui penchent indéniablement du côté d'Akçura. Son programme est en effet d'autant plus séduisant qu'il fait miroiter un horizon fait d'illusions et d'émotions certifiées « scientifiques », débarrassé des fatras du turcisme culturel pour redéfinir le nationalisme turc à partir du darwinisme social :

puisque la vie se perpétue par la puissance, l'existence de la vie exige celle de la puissance. Cela signifie que chaque société trouve son intérêt dans la vie, autrement dit dans l'acquisition et l'accroissement de la puissance. De ce point de vue, on observe, entre les sociétés, tout comme entre toutes les composantes de l'univers en quête d'existence, une guerre permanente<sup>750</sup>.

Enfin, l'argument ultime, venu d'Europe même, semble être sans appel aux yeux d'Akçura comme de nombre d'autres exilés pour montrer la force de l'illusion dénoncée par Ali Kemal :

lorsque le principe de nationalité fut commenté, par les Allemands, d'une manière plus conforme aux faits réels [ sic ], sur la base de la race et que, comme pour prouver la supériorité de cette interprétation Napoléon [III] et l'Empire français furent vaincus lors de la guerre de 1870-1871, l'idée politique qui s'appelait la nation ottomane perdit son unique support<sup>751</sup>.

Avec un certain décalage dans le temps, la « crise allemande de la pensée française<sup>752</sup> » qu'analyse Claude Digeon, aura en effet également un rôle déterminant dans l'évolution des milieux jeunes-turcs, et partant, de l'Empire ottoman.

## COMITÉ UNION ET PROGRÈS : DE L'EXIL AU PARTI UNIQUE

Le temps long témoigne de la diffusion hégémonique d'une version organiciste du nationalisme turc, mais n'explique cependant pas à lui seul la victoire du comité Union et Progrès, résultat d'une chronologie propre qui fait voler en éclats le *statu quo* entre l'opposition et le palais. Durant ses longues décennies d'exil, en effet, la « Jeune-Turquie » ne semble pas avoir inquiété outre mesure Abdülhamid II ; il la gérait en la combattant en interne (nombre d'opposants sont déportés dans des provinces lointaines) et en la finançant en externe pour ne pas condamner « ses enfants » égarés à la famine en Europe. Cette « gestion » se révèle efficace au point qu'Arminius Vambery, qui fréquente beaucoup le sultan, écrit en 1900 : « Si vous demandez mon avis, je n'accorde aucune importance à ce mouvement, car ses membres ne font rien d'autre qu'essayer

d'arracher un poste au *padişah*<sup>753</sup>. » Quelques années plus tard, son discours est tout autre : « Tout Turc versé dans la culture moderne – et contrairement à ce qu'on pense, ils sont très nombreux – est un sympathisant caché du parti de la Jeune-Turquie<sup>754</sup>. »

Le temps long hamidien, qui a fait vieillir plus d'un Jeune-Turc, arrive en effet brusquement à son terme à partir de 1905-1906 pour provoquer au sein des opposants une relève professionnelle (l'entrée massive sur scène des officiers), générationnelle (ils sont, pour la plupart, à peine trentenaires) et organisationnelle (leur « comité Union et Progrès » n'a plus rien à voir avec l'ancien, d'Ibrahim Temo, né en 1865, ou d'Ahmed Rıza, né en 1859 !). Un observateur, Muçafir, qui écrivait au lendemain des événements dramatiques de juillet, a remarquablement bien saisi les transformations apparues entre 1905 et 1908 : « Réduit à ses propres forces, le comité serait donc resté longtemps à l'état de société secrète s'il n'avait pu s'appuyer sur les officiers. Il faut bien le dire : la Révolution turque a surtout été un coup d'État militaire et, circonstance peut-être unique dans l'histoire, un coup d'État accompli par les chefs malgré les soldats<sup>755</sup>. »

Ce qu'on appelle la révolution jeune-turque a lieu dans un contexte particulier pour mobiliser essentiellement un acteur : le nouveau comité Union et Progrès. Le terrain d'action de l'organisation n'est plus circonscrit à Paris ou aux cafés du Caire, mais bien implanté en Macédoine, la région la plus ouverte de l'empire sur l'Europe, pour ne pas dire dans l'Europe. Salonique, cœur intellectuel de cette province, compte – en 1901 – 99 691 élèves dans les écoles modernes (comparés aux quelque 815 qui fréquentent les *medrese*<sup>756</sup>) ; c'est aussi l'une des rares villes ouvrières du pays. Mais cette région, qui ne se résume pas à la définition de république de Macédoine actuelle, est aussi particulièrement mixte comme le montrent les estimations démographiques de 1906<sup>757</sup> :

|                                                     | Salonique | Kosovo  | Monastère | Total   |
|-----------------------------------------------------|-----------|---------|-----------|---------|
| Musulmans (turcs et albanais)                       | 323 000   | 175 000 | 400 000   |         |
| Dépendant du patriarcat grec                        | 323 000   | 13 000  | 291 000   | 627 000 |
| Dépendant de l'exarchat bulgare                     | 217 000   | 170 000 | 188 000   | 575 000 |
| Autres (Arméniens, juifs, catholiques, protestants) | 53 000    |         |           | 199 000 |

La Macédoine constitue, depuis des décennies, le défi majeur auquel doit faire face le pouvoir hamidien. L'insurrection lancée en 1903 par l'Organisation intérieure dirigée par Yane Sandansky, un fonctionnaire bulgare gagné aux idées de gauche, avec pour mots d'ordre : « Assez de la honte et de la misère », « À bas la Turquie et la tyrannie ! Mort à l'ennemi »<sup>758</sup>, ruine le budget de l'empire, mais échoue militairement face à une armée ottomane qui n'hésite pas à pratiquer une politique de la terre brûlée (200 villages détruits, 5 000 paysans tués, 30 000 déplacés)<sup>759</sup>. Elle est aussi un fiasco international puisque les interventions des grands États européens ne suffisent ni à entraver la répression ni à déboucher sur une véritable politique réformatrice. L'opposition des Albanais au projet de réformes<sup>760</sup> et l'entrechoquement des nationalismes concurrentiels (albanais, bulgare, grec, serbe et ottoman-turc) compliquent la donne tout en ravivant la fameuse « question de la Macédoine ». L'année 1908 témoigne d'une quasi-guerre civile, puisqu'on dénombre 1 080 victimes dont 649 Bulgares, 185 Grecs, 130 musulmans et seulement 40 officiers et soldats<sup>761</sup>. Des dizaines de comités révolutionnaires de toutes nationalités (dont pas moins de 16 bulgares, en liens étroits mais parfois conflictuels avec la Bulgarie<sup>762</sup>), s'activent sur le terrain. La rencontre de Reval entre le tsar et le souverain britannique qui accélère le processus insurrectionnel unioniste vise, précisément, à résoudre cette question en imposant des réformes drastiques à l'empire.

C'est sur ce terrain que se manifeste désormais l'opposition jeune-turque, réduite à sa composante unioniste, radicalement différente de celle qui avait secoué en 1907 la zone frontalière de l'empire avec la Perse et la Russie. Contrairement au théâtre des émeutes anatoliennes, les populations urbaines sont totalement absentes de cette mobilisation, alors que les officiers insurgés occupent la quasi-totalité de la scène. Avec la Macédoine comme enjeu, mais aussi source de matrice axiologique, essentiellement militaire, le double avatar, *komitadji* et dissidence militaire, de l'unionisme escamote d'autres modes d'action.

Mais le terrain macédonien détermine à un autre titre également l'évolution de cet unionisme balkanique. Salonique, siège de l'organisation, est aussi un haut lieu de loges maçonniques, dont Rizorta et Veritas qui comptent parmi leurs membres de futurs cadres unionistes dont Mehmed Talat (futur Talat Pacha, 1874-1921), Midhat Şükrü (Bleda, 1880-1926), Emmanuel Karasu (*alias* Izaac Carasso, 1874-1939) et İsmail Canbolat (1880-1926). D'autres fréquentent la confrérie Melamiyya, organisée sur le modèle des loges maçonniques<sup>763</sup> mais inscrite dans la lignée de l'enseignement du

Cheikh Bedreddin (voir le chapitre 2), si souvent brutalement réprimé sous les Ottomans pour avoir propagé la doctrine de *vahdet-i vucud* (en arabe : *wahdat al-wujud*, « unicité de l'existence »)<sup>764</sup>, que certains d'entre eux fréquentent. L'officier (et futur politicien) Kazım Nami (Duru, 1876-1967) raconte dans ses mémoires que leurs réunions se tenaient dans ces loges<sup>765</sup>. Selon certaines informations, Talat Bey le télégraphiste, que nous retrouverons dans le prochain chapitre, suggère un jour de « se réunir désormais en dehors de la loge en créant une organisation<sup>766</sup> ». Fondée par Talat, Ömer Naci et Hüsrev Sami (Kızıldoğan, 1884-1942), elle s'appelle d'après des informations non confirmées, *Vatan ve Hürriyet Cemiyeti* (Organisation/comité ottoman Patrie et Liberté), qui fusionne rapidement avec le comité Union et Progrès, pour l'absorber dans sa totalité<sup>767</sup> ; d'autres sources mentionnent d'abord *Hilal* (« Croissant »), puis *Osmanlı Hürriyet Cemiyeti* (Organisation/comité ottoman de la Liberté). Selon Erik-Jan Zürcher, outre Talat, l'organisation comprend des membres qui vont jouer un rôle important sous l'unionisme ou le kémalisme, tels Midhat Şükrü (Bleda), Evranoszade Rahmi (Arslan, 1874-1947), İsmail Enver Bey (1881-1922), Ali Fethi (Okyar, 1880-1947), İsmet (İnönü, 1884-1973), Ali (Çetinkaya, 1878-1949), Kazım Karabekir (1882-1948), Kâzım Özalp (1880-1968). Elle revendique, entre 1906 et 1908 plusieurs centaines de membres, dont Mustafa Kemal, futur Atatürk<sup>768</sup>. La fusion avec le comité Union et Progrès, dont seules deux figures influentes, Bahaeddin Şakir (1874-1922) et le Dr Nazım (1870-1926), restent actives dans la nouvelle organisation, a lieu en 1907.

On cherchera en vain un lien de causalité entre l'adhésion des jeunes officiers aux loges maçonniques ou à la confrérie Melamiyya et leur passage à l'action. Cependant, cet « environnement » explique, en partie du moins, le culte du secret et des rites (notamment la cérémonie du serment, prêté sur le drapeau et le Coran) qui marque les cercles unionistes jusqu'à leur disparition, outre leur esprit *komitadji* et le mépris professé par la plupart d'entre eux pour les religieux (pas nécessairement la religion), à l'instar de Talat confessant sans ambages à l'ambassadeur américain Morgenthau dans les années 1910 : « Je déteste tous les prêtres, rabbis et *hodjas*<sup>769</sup>. »

À la faveur de multiples affrontements, le terrain macédonien s'avère propice à légitimer le passage d'un discours révolutionnaire à l'action violente, rêve que caressaient nombre d'unionistes dans leur exil parisien. Assurément, une partie des anciens unionistes, à commencer par Ahmed Rıza, se méfient de l'option armée puisqu'il faut éviter de « montrer du sang à la populace<sup>770</sup> », responsable, à part égale avec le sultan, des maux ottomans. Ahmed Rıza revient après 1908 sur ce thème : la « nation, que nous imaginions comme une



femme noble, abuse de sa liberté [...] Certes, on ne peut nier les fautes du comité, mais la principale raison de son échec réside dans le comportement de la population »<sup>771</sup>. Il n'a pas changé d'avis après la Première Guerre mondiale : « La méfiance et l'esprit réactionnaire ont été si bien entretenus par l'ancien régime que, huit mois après notre Révolution et l'inauguration du régime parlementaire, les contre-révolutionnaires criaient dans la rue : "Nous voulons l'application du *chériat* [*sharia*]", c'est-à-dire nos lois religieuses, et non pas des institutions à l'européenne<sup>772</sup>. » D'autres unionistes, cependant, ont toujours été fascinés par la violence, appelant à une « fête du sang » dès 1896 : « Oui, nous allons mourir, nous allons tuer, couper, briser, brûler, démolir ; nous n'avons peur de personne<sup>773</sup>. » Les mémoires d'Ibrahim Temo montrent que, « modérés » ou « radicaux », presque tous les exilés ont passé leur temps à chercher à se procurer des bombes sans savoir ce qu'ils allaient en faire, ou des revolvers, lourds d'une forte symbolique révolutionnaire, qu'ils préféraient aux explosifs. La fascination pour cette arme « individuelle » constitue la ligne de démarcation entre les Jeunes-Turcs et les courants anarchistes en ce qu'il est censé donner une mort propre et sans « dérapage » : « Occupons-nous uniquement du commerce des revolvers, dit un Jeune-Turc. Il est plus efficace que la bombe. Tout le monde trouve la bombe repoussante (*menfur*)<sup>774</sup>. » Néanmoins, la bombe ne manque pas d'occuper une place prépondérante dans l'imaginaire de nombreux Jeunes-Turcs. Plusieurs caricatures subliment son utilisation. En légende de l'une d'elles se révèle le désir secret du Jeune-Turc « idéal type » : « lancer une bombe et déchiqueter Hamid et qu'il [Hamid] écoute [*sic*] ce rêve<sup>775</sup> ». Une autre caricature anticipe à sa manière l'événement tant attendu : « la fin du gouvernement de Hamid : la bombe<sup>776</sup> ».

Pour la nouvelle génération qui s'engage à partir de 1905-1906, la troisième après les fondateurs, puis celle active au sein de l'empire<sup>777</sup> selon Zürcher, la violence n'est pas un discours, mais bien une réalité, voire un métier. Les « bombes » dont rêvent les exilés sont à portée de main. Ces jeunes officiers sont pourtant tourmentés de combattre des forces *komitadji*, qui sont leurs ennemis mais aussi leurs complices et modèles, car eux savent se battre contre la « tyrannie » hamidienne. Midhat Şükrü (Bleda), futur secrétaire général du comité, raconte : « À ces dates-là, Salonique était devenu le quartier général des *komitadji* bulgares, grecs et serbes. Bien que nous entretenions des contacts avec tous les comités, nous nous entendions mieux avec les *komitadji* grecs<sup>778</sup>. » De même, bien qu'éloignés de l'Anatolie, ils n'ont pas moins de liens avec les *fidai* arméniens, comme le confesse Cemal Pacha (membre de la troïka unioniste de 1913-1918) dans ses mémoires écrits après le génocide arménien de 1915 : « Nous aimons



plus les Arméniens, et particulièrement leurs révolutionnaires, que les Grecs et les Bulgares, car ils sont plus courageux et héroïques que ces deux autres éléments. Ils ne connaissent pas l'hypocrisie, sont fidèles en amitié et déterminés en inimitié<sup>779</sup>. » L'organisation des *fidai* du comité est directement inspirée du modèle arménien et macédonien<sup>780</sup>. Talat, qui salue le « courage dont les Arméniens font montre » ne dit pas autre chose que son camarade de la troïka<sup>781</sup>. Quelles que soient les préférences des uns et des autres pour telle « nation » ou tel *komité*, cependant, une chose est certaine : le « chrétien » est le modèle, mais un modèle embarrassant, d'abord parce qu'il est l'ennemi, puis, comme l'exprime Enver Bey, il sait se « préparer » à la révolution, ce qui n'est nullement le cas des Turcs<sup>782</sup>.

Se noue dès lors, dans un laps de temps de quelques années, un rapport triangulaire entre l'engagement nationaliste, l'urgence révolutionnaire et la haine mêlée de la fascination que les officiers unionistes éprouvent à l'égard des combattants balkaniques ou arméniens. La personne du sultan cristallise les passions au cœur de ce triangle symbolique. Et elle fascine ! Enver Bey évoque pathétiquement sa déchirure interne cachée par l'image du brave militaire qu'il est : « D'une part, je me disais : si ce misérable le voulait, tout deviendrait paradisiaque. Mais d'autre part, [je ne pouvais oublier qu']il était habitué à boire du sang<sup>783</sup>. » Selon Bahaeddin Şakir, Abdülhamid II était le seul Turc à avoir la carrure d'un *übermensch*<sup>784</sup>. Malheureusement, il représentait ce père-traître, incapable de défendre sa famille, à leurs yeux un « chien enragé » dont le meurtre était impératif<sup>785</sup>. La correspondance interne du comité, surtout après 1906, montre effectivement que les préparatifs d'assassinat du sultan se multiplient<sup>786</sup>. La question est de savoir comment s'y prendre. Pour certains, dont le futur général Kazım Karabekir, il est inadmissible qu'« un *padişah* turc soit assassiné par des non-Turcs<sup>787</sup> ». « Que ferons-nous si Abdülhamid ne meurt pas [de sa belle mort] ? » demande-t-il à Enver Bey pour s'entendre répondre, froidement et sèchement : « S'il ne meurt pas, nous le tuons<sup>788</sup>. » D'autres, comme Talat, sans évoquer le régicide, demandent aux Arméniens de conduire des actions armées pour le compte d'Union et Progrès dans l'empire même<sup>789</sup>. Et sont ulcérés par leur refus.

À l'instar des *komitadji* qu'ils combattent et qu'ils admirent, ces officiers sont jeunes ; plutôt que de puiser leurs héros dans la tradition militaire ottomane, qui leur paraît si surannée, si opposée à leur idéal militaire, ils regardent du côté européen pour y trouver « ce fléau de Dieu qu'est Napoléon. Ces types, incapables de comprendre ce qu'ils lisent ou d'écrire une lettre dans leur propre langue, ont réalisé leurs folies en s'inspirant du modèle de Napoléon », dira un inspecteur militaire dans ses mémoires<sup>790</sup>. Mais en réalité, dans leur imaginaire,

même Napoléon est dépassé. İsmet İnönü se souvient que les vendredis soir ils se réunissaient à l'école militaire pour traduire *La Nation-Armée* de Colmar Freiherr von der Goltz (« Goltz Pacha », 1843-1916)<sup>791</sup>, commandant qui a joué un rôle considérable dans la formation de l'armée moderne turque et auteur, en 1897, d'un article intitulé *Stärke und Schwäche des türkischen Reiches* (« Forces et faiblesses de l'Empire turc »)<sup>792</sup>. En outre, ils sont sous le commandement direct d'une génération d'officiers supérieurs vieillie par son avilissement. Selon William Hale, en 1894, 85 % des officiers turcs n'étaient pas issus d'une école militaire. Certains capitaines avaient 65 ans, et on pouvait rencontrer des majors de 80 ans<sup>793</sup>. Des années après, alors que le régime hamidien est à bout de souffle, la situation n'a guère changé : Hüseyin Rahmi Apak (1887-1963), qui part sur le terrain en 1906, décrit son premier chef militaire comme « un homme qui a plus de 50 ans, malade, analphabète, issu des rangs et pathétique dans ses fonctions de lieutenant<sup>794</sup> ».

## LE POUVOIR UNIONISTE

Au lendemain de leur victoire qui les surprend eux-mêmes, Talat confesse : « Nous sommes arrivés au pouvoir, mais l'Anatolie constitue [pour nous] une boîte noire<sup>795</sup> », qu'il faut ouvrir et domestiquer. La période de 1908-1913 constitue pour le comité des années d'épreuves, d'apprentissage du pouvoir, puis de sa monopolisation. Il lui faudra du temps, voire un génocide, pour s'implanter totalement en Anatolie, mais, même s'il ne contrôle pas tous les leviers de l'État au début, il parvient à marginaliser la monarchie dont les pouvoirs sont réduits à un niveau symbolique après les amendements constitutionnels de 1909<sup>796</sup>. *L'irade-machine* (« la machine à promulguer des décrets impériaux<sup>797</sup> »), tel qu'on décrit le sultan, ainsi que le *sadrazam* n'ont en effet guère de moyens de résistance face aux diktats du comité dont les structures de commandement secrètes se trouvent, non dans la capitale, mais à Salonique. Un siècle après 1808, date à laquelle l'*ayan* de Rusçuk, Alemdar Mustafa, avait rétabli le *Nizam-ı Cedid* au prix d'un nouveau régicide, les dynamiques issues des Balkans président de nouveau les destinées d'un empire pourtant de moins en moins balkanique. İsmet (İnönü), jeune officier à l'époque, précise dans ses mémoires : « En réalité, c'était le comité central [Union et Progrès] qui assurait la gestion du pays depuis Salonique. Le moindre trouble dans le pays était signalé à Salonique, à qui on demandait de trouver un remède [...]. Le gouvernement formé à la suite de la révolution n'était pas un gouvernement de la révolution. Le comité révolutionnaire gérât et contrôlait le gouvernement officiel<sup>798</sup>. » Et ce comité est conscient de ne rien devoir au comité historique d'Union et Progrès, de constituer

le point zéro de sa propre histoire, mais aussi de l'histoire tout court. Accueilli dans l'antre de l'organisation à Salonique, İbrahim Temo s'entend dire : « Docteur, cette organisation n'est pas celle que vous avez fondée. C'est nous qui l'avons créée. » Il est aussi horrifié par le nom que le nouveau comité s'est choisi : *Kabe-i Hürriyet* (« Kaaba de la liberté »)<sup>799</sup>. Enver confirme : « Non ! [Le nouveau comité] n'est pas le comité Union et Progrès [historique]. C'est une nouvelle organisation. Puisqu'il est sans lien avec l'ancien, ses membres ne pourront être acceptés qu'après avoir renouvelé leur serment<sup>800</sup>. »

L'organisation reste secrète et à l'exception de Niyazi Bey de Resne (1873-1913), l'une des deux figures médiatiques de 1908 avec Enver Bey, personne n'est autorisé à écrire ses mémoires. La plupart des mémoires unionistes, y compris celles de Cemal Pacha, l'un des trois hommes forts du comité, ne commenceront qu'avec le coup d'État de 1913, laissant largement dans l'ombre les années de Salonique. Alors que son action permet d'inaugurer une période pluraliste, le comité exige une allégeance exclusive en tant que détenteur de *ruh-i devlet* (« âme de l'État »)<sup>801</sup> et exclut l'hypothèse de perdre le pouvoir. Hüseyin Cahit (Yalçın), journaliste très proche du noyau dur du comité, dit dans ses mémoires que « le comité ne pouvait envisager de tomber, puisqu'il considérait sa chute comme celle du pays<sup>802</sup> ». L'écrivain Cenab Şahabeddin (1870-1934), dépeint ainsi Talat Pacha : « un terrible *komitadji* [dont la devise est] “que l'État meure dans mes propres mains plutôt qu'il vive dans celles des autres”<sup>803</sup> ».

La mainmise du comité secret sur la partie dynamique de la société est quasi complète. Obligation est faite aux militaires, dès le 3 août 1908, de prêter serment « [...] de servir le comité ottoman d'Union et Progrès jusqu'au dernier souffle de ma vie pour protéger la liberté de la patrie et de tuer, de mes propres mains, toute personne osant œuvrer ou complotant contre lui<sup>804</sup> ». La contrainte du serment au comité s'impose aussi aux écoliers<sup>805</sup>. Toutefois, le comité saisit la nécessité de constituer, sans sacrifier ses structures secrètes, une organisation de masse. En 1908, il a 83 sections et 2 250 membres ; en 1910, il compte 360 sections et pas moins de 850 000 membres<sup>806</sup>, pour une population inférieure à 26-27 millions, parmi laquelle des millions de non-musulmans qui ne peuvent y adhérer (on voit cependant que durant sa relative marginalisation en 1911, ces succursales tendent à s'effondrer). Ce recrutement massif s'explique en partie par son aura, mais elle découle également d'un choix stratégique. Bahaeddin Şakir sait en effet qu'« en matière de la révolution, on ne peut tirer profit des paysans, mais des ouvriers, si !<sup>807</sup> ». Bien qu'il y ait peu d'ouvriers dans l'empire, on verra plus tard que l'embrigadement notamment des artisans, des commerçants et

surtout des colporteurs, une corporation dont certains membres gagnent plus que des généraux<sup>808</sup>, se révélera d'une très grande utilité dans la période 1908-1918.

## LES LEVIERS DU POUVOIR UNIONISTE

Contrairement à ce qu'on observe en France et en Russie postrévolutionnaires, il n'est nul « ancien régime » dans l'empire des Unionistes, tant la monarchie est sans défense ; le sultan tente même d'assurer sa survie en faisant sien le discours que lui apporte la révolution, le seul qui puisse faire sens. Il pousse l'amabilité jusqu'à servir de l'eau de ses propres mains à Ahmed Rıza, tout en écoutant, compatissant, le récit des souffrances de ses années d'exil. Les jeunes officiers et membres de l'intelligentsia ne savent d'ailleurs que faire de la révolution, puisque, à la prise du pouvoir, ils ont fait le choix de garder pour un temps quelques hommes d'État expérimentés sur le devant de la scène. Le comité se dote néanmoins de leviers importants pour agir efficacement comme une force clandestine et pourtant parfaitement légitime ; il se livre au passage à la chasse des « vieux », qui n'ont plus assez de poids pour jouer le rôle d'équilibre et de contrôle auprès des jeunes. Dans l'année qui suit la révolution, 27 000 fonctionnaires<sup>809</sup>, âgés ou usés, sont mis à la retraite. Les « jeunes » vont également fixer un âge obligatoire d'activité pour les militaires (65 ans pour les généraux, 68 pour les maréchaux). Les purges vont reprendre après la Première Guerre balkanique avec la mise à la retraite de 800 officiers<sup>810</sup>, permettant l'ascension dans la hiérarchie militaire des jeunes officiers unionistes. La police sera également réorganisée « pour mieux réprimer les opposants du régime, mais aussi surveiller la bureaucratie militaire au sein du comité<sup>811</sup> ». Le contrôle du comité sur le Parlement autorisera une nouvelle pratique, que résume la devise : « Pas de loi ? Fais-en une » (*Yok kanun ! Yap kanun !*)<sup>812</sup> et la proclamation de l'état de siège<sup>813</sup>. Le comité cultive un culte d'État sans précédent, Ziya Gökalp affirmant même que « les Turcs sont naturellement étatistes, à tel point qu'en Turquie les révolutions elles-mêmes sont faites par l'État<sup>814</sup> ». Il n'y a en effet aucune frontière entre la révolution, le comité et l'État, les faits accomplis des uns devenant la politique des autres. En 1913, Said Halim Pacha, établi par le comité grand vizir, émet quelques réserves quant à la nomination d'Enver, qu'il trouve trop jeune (32 ans), au poste de ministre de la Guerre. La réponse de l'intéressé, qui garde encore quelques minutes le titre de bey avant de devenir pacha, dissipe toute ambiguïté : « Sauf votre respect, je crains de n'avoir pas pu exprimer clairement ma position. Il a été décidé que j'occuperai le poste de ministre de la Guerre dans votre cabinet, qui est un gouvernement d'Union et Progrès. Cette décision et cette demande

sont unanimement acceptées et connues non seulement à l'intérieur, mais aussi à l'extérieur [du pays]. L'Allemagne et les autres États sont déjà informés de ma nomination<sup>815</sup>. »

Enfin, il faut évoquer un dernier levier, qui est économique. Très tôt, en effet, le comité saisit la nécessité de contrôler ce domaine pour forger une « bourgeoisie nationale », capable de contrer les commerçants et entrepreneurs arméniens et grecs, leurs boucs émissaires. Nous reviendrons dans le prochain chapitre sur cette dimension de la « guerre économique » lancée dès 1908. Mais deux autres raisons expliquent également l'implication, puis la quasi-hégémonie unioniste dans la sphère économique. La première est liée à la formation intellectuelle des unionistes ; s'ils ne connaissent pas nécessairement l'allemand et passent essentiellement par le français pour s'initier au « modèle allemand », ils sont germanophiles dans les domaines aussi bien militaire qu'économique. À l'exception notable de Cavid Bey, ils se voient en disciples des économistes allemands comme Adam Heinrich Müller et Gustav von Schmoller, saluent en Friedrich List le « Bismarck de l'économie » et rêvent d'une économie « nationale », organique, à l'opposé de la tradition d'Adam Smith, David Ricardo et Paul Leroy-Beaulieu<sup>816</sup>. Pour Tekin Alp, l'« État n'est pas le gardien (*nigeh-bân*) de l'individu, mais de l'ordre et de discipline de la société [... et sa tâche consiste à] créer des ponts entre les classes<sup>817</sup> ». L'économie constitue pour lui un « lieu dénommé Nation » ; grâce à la solidarité, la nation peut se doter d'une économie nationale<sup>818</sup>, l'une des principales conditions de sa pérennité. Là encore, la référence explicite est l'Allemagne, « patrie du solidarisme » :

L'Allemagne qui est accusée par les pays de l'Entente d'être un État militariste [...] est plus avancée que tout autre État du point de vue de sa politique sociale [...] et a gagné la première place en ce qui concerne la garantie de la prospérité et le bonheur des classes populaires qui constituent l'essentiel de la nation, ainsi que son élévation morale et matérielle<sup>819</sup>.

La deuxième raison est qu'il faut doter le comité d'une base sociale fiable. Kara Kemal, responsable de l'organisation des artisans et des commerçants au sein de l'organisation, explique :

[...] le comité Union et Progrès s'est appuyé d'abord sur les militaires, puis sur les fonctionnaires. Mais il est connu du monde entier qu'il n'est pas bon que les militaires s'occupent de la politique, il faudrait par conséquent abandonner cette politique un jour ou l'autre. Quant aux fonctionnaires, ils choisissent le parti qui leur octroie le plus de salaires et des postes élevés. Une fois que nous avons ainsi pris acte des risques de s'appuyer sur les militaires et les fonctionnaires, nous avons pensé à créer des associations d'artisans et de commerçants pour s'appuyer sur leurs forces. Mais même si par la nomination des secrétaires généraux à la tête de ces organisations, on est parvenu à les contrôler, il apparaît que les artisans et commerçants qui constituent une masse inutile ne servent que lors des manifestations de rue, sans que le comité Union et

Progrès puisse profiter d'eux. Par conséquent, il convient, comme dans d'autres pays avancés, de former une classe bourgeoise et s'employer à assurer à travers elle la pérennisation du comité Union et Progrès. Dans ce but, le comité s'efforce de créer des entreprises nationales, une banque nationale<sup>820</sup>.

La Première Guerre mondiale, qui commence six ans après leur arrivée au pouvoir, leur donnera toute latitude dans ce domaine. Un empire économique unioniste va se construire pour comprendre des dizaines d'entreprises de la Société des boulangers (100 000 livres de capital, 10 000 actions, 34,5 % de bénéfices en 1916) à la Banque économique nationale (d'un capital de 1 500 000 livres), d'un Marché des biens réservés aux « Dames » à la Société anonyme ottomane de commerce<sup>821</sup>, ou encore à la location très lucrative des wagons de chemins de fer<sup>822</sup>. En contraste avec la période d'avant 1908, qui avait vu la naissance de seulement 86 sociétés anonymes, pas moins de 236 sociétés sont créées entre 1908 et 1918<sup>823</sup>. À la fin de la guerre, le comité se trouve à la tête d'un tissu entrepreneurial propre disposant d'un capital de 700 000 livres<sup>824</sup>, qui ne sera dissous qu'en 1926.

## LIMITES DES OPPOSITIONS ANTIUNIONISTES

Bien qu'elle débouche sur un régime de parti unique, l'expérience de 1908 témoigne aussi d'une certaine pluralité politique, par la présence active notamment des proches du prince Sabahaddin, neveu du sultan Abdülhamid<sup>825</sup>. Défendant le principe de la décentralisation et de l'initiative privée inspirée par les idées de Frédéric Leplay et d'Edmonds Demolins, ce politicien que d'aucuns considèrent comme le père du libéralisme turc martèle que la prise de pouvoir par un comité révolutionnaire n'est pas un gage suffisant pour sortir l'empire du despotisme car il faut transformer les structures mêmes de la société par la réforme. Il ne parvient pas à aplanir ses divergences avec l'organisation unioniste, qui l'accuse d'être le fossoyeur de l'empire<sup>826</sup>.

Les différences entre les deux courants jeunes-turcs allaient s'aggraver après 1908, avec la fondation de deux partis qui seront interdits l'un après l'autre, l'*Ahrar* (« Parti libéral ») dirigé par des politiciens proches de Sabahaddin, dont Nureddin Ferruh Bey et Ahmed Fazlı Bey, et le *Hürriyet ve İtilaf* (« Liberté et Entente »), dirigé par Damad Ferid Pacha (1853-1923). Une troisième formation, *Osmanlı İslahat Fırkası* (Parti de réforme ottomane) de l'ancien diplomate Kürd Şerif Pacha (1865-1951), dont les activités se cantonnent essentiellement à l'Europe, reste aussi active durant toute la période unioniste. Il est difficile de considérer ces organisations représentatives du projet politique de Sabahaddin tant elles sont hétéroclites, confinées dans des marges de manœuvre étroites qui les condamnent à naviguer à vue. Mais sur plusieurs points elles se

distinguent du comité Union et Progrès. En premier lieu, même si elles sont également tentées par l'action clandestine, une logique qui leur est d'ailleurs imposée par les actions du comité, elles militent pour l'instauration d'une vie politique ouverte et compétitive, débarrassée de la domination d'une organisation hégémonique. À ce titre, ils s'opposent fermement à toute intervention militaire dans le domaine politique. En deuxième lieu, bien qu'elles comptent quelques nationalistes turcs parmi leurs rangs, dont le politicien et historien Rıza Nur (1870-1942), elles rejettent le nationalisme turc, mais aussi ceux des autres communautés, musulmanes comme non musulmanes. Enfin, elles défendent l'idée d'un empire décentralisé, un véritable anathème pour les Unionistes. Dès la période d'exil, en effet, le prince Sabahaddin est conscient des dangers d'une politique nationaliste :

Si les minorités avaient pu constater une force réelle chez les opposants, elles auraient changé d'avis. Mais elles voient dans le régime un effet maléfique notoire, et dans l'opposition un vide concernant l'avenir. Dès lors, il n'est pas étonnant de les voir chercher une solution séparatiste. Nous devons aussi nous rappeler que nous avons considéré les privilèges des chrétiens, et ce des siècles durant, non pas comme des droits, mais comme des dons octroyés. Nous avons vécu séparément des minorités. Nous avons pensé séparément. Rien n'a pu rapprocher nos perspectives sociales respectives. Puisque c'est nous qui avons marché pour conquérir leur pays, c'est à nous d'aller maintenant adoucir leurs cœurs. Notre devoir ainsi que nos intérêts nous le commandent<sup>827</sup>.

L'opposition antiunioniste d'après 1908 reste, dans sa grande majorité, attachée à ce principe. L'un de ses chefs, le Kurde Mevlanzade Rifat (1869-1870-1931), s'en explique :

Oui, nous voyions qu'un Albanais de Yalova et un wahhabite de Najaf, un *efendi* [intellectuel, lettré] d'Istanbul et un *zaydite* du Yémen, un Juif de Salonique et un bédouin du Hedjaz, un Turc de Konya et un Kurde de Suleymaniyeh, un Grec des Îles et un Arménien de Van, n'avaient pas le même état social et psychologique, les mêmes traditions et styles de vie. L'administration centrale n'était pas en mesure d'imposer une loi à ces différentes composantes avec la même force en obtenant le même résultat.

Oui, nous voulions que les dispositifs juridiques puissent prendre en compte les traditions de ces *kavim* [« nations / communautés »], que les litiges qui existent entre eux depuis toujours soient surmontés par leur unification solide sous le seul noble nom d'Ottomanité et par le tracé des frontières des préfectures ainsi que par des lois tenant compte de leurs existences.

Oui, nous voulions que chaque *kavim* s'émancipe en suivant ce principe, qu'elle réalise, comme elle l'entend, son désir de progrès et de développement

Oui, nous voulions libérer la nation de la violence qui était employée au nom du gouvernement national. Car notre histoire nous enseignait que nous avions perdu beaucoup de choses à cause de la violence de percepteurs [de taxes] utilisée pour administrer les *millet* et *kavim* que nous avions conquis par la force<sup>828</sup>.

Cette tradition antinationaliste a cependant du mal à s'enraciner dans l'empire unioniste. L'aura dont jouit le comité dans un premier temps grâce à la « Proclamation de la Liberté » en 1908, puis son audace après le coup d'État de 1913, soldé par le meurtre du ministre

de la Guerre, Nazım Paşa et la chute du *sadrâzam* Mehmet Kamil Pacha « sous la pression du peuple et des forces armées<sup>829</sup> », comme il est obligé d'écrire dans sa lettre de démission, auront raison de la cause antinationaliste. La terreur exercée à son encontre au lendemain de l'assassinat de Mahmud Şevket Pacha, constitue sans doute la principale raison de sa disparation de la scène politique. Mais comme le suggère Emin Türk Eliçin, cette opposition ne parvient pas non plus à « trouver des classes sociales susceptibles de la soutenir<sup>830</sup> ». Trop occidentalisée pour pouvoir s'adresser aux notabilités provinciales, elle est aussi trop en décalage par rapport à une jeunesse urbaine, notamment d'Istanbul, qui ressent une urgence axiologique nationaliste. Trop ottomaniste pour convaincre un establishment politique d'Istanbul métamorphosé par les purges unionistes, sans même parler de l'armée, elle paraît trop conservatrice pour attirer la sympathie de la majorité des communautés chrétiennes, même si elle est alliée avec le parti arménien Hintchaksoutyun et... le fragile parti socialiste ottoman.



## CHAPITRE 9

### 1908-1918 : UNE DÉCENNIE DE GUERRES

*Si la répression a ses canons, ses balles et ses forteresses,  
La justice a son bras invincible,  
Ainsi que son visage qui ne connaît point de détour.  
Même si sa lumière se noircit, n'éloigne pas tes yeux du soleil,  
Il ne s'éteint jamais éternellement !  
Chaque nuit a son matin.*

Tevfik Fikret, avant 1908.

*Si un jour, dans ce pays aussi, le soleil se lève...*

Tevfik Fikret, après 1908.

### LES TEMPÊTES BALKANIQUES

Nous l'avons rappelé, le régime hamidien était né dans un contexte de guerre, mais n'avait pas connu d'autres conflits majeurs hormis celui de Crète en 1897-1898. Le pouvoir ottoman était parvenu à « stabiliser » le Yémen et à s'imposer en Macédoine après la révolte de 1903, écrasée dans le sang sans que n'interviennent les grandes puissances. Stable mais inerte, par sa chute il ouvre la boîte de Pandore ottomane, pour plonger l'empire dans des guerres successives où les lignes entre les fronts externe et interne deviennent poreuses, l'épouvantail de l'ennemi de l'intérieur mis en avant pour parler de l'ennemi de l'extérieur, les courants antinationalistes perdent toute crédibilité, les réfugiés et les morts se comptent par millions. Le cadre de cet ouvrage ne permet pas d'insister sur les révoltes internes, au Kurdistan où encore au Yémen, qui secouent l'empire. Il convient cependant de singulariser les principaux épisodes de sécessions territoriales et de guerres à portée internationale, à commencer par la proclamation d'indépendance de la Bulgarie, de fait déjà totalement séparée de l'empire, puis de l'annexion de la Bosnie-Herzégovine par l'Autriche-Hongrie le 8 octobre 1908. Ces deux actes unilatéraux fragilisent considérablement le nouveau pouvoir, mais déclenchent aussi des réactions nationalistes d'une force inédite, compromettant l'idée même d'un empire pluriel. La carte politique réelle de l'empire ne change pas, mais il s'agit néanmoins de *casus belli* symboliques, enterrant le droit moral de propriété de l'empire sur une partie de ses territoires balkaniques. Istanbul n'a pas les moyens de s'opposer autrement que par le boycottage des produits autrichiens, qui s'étend

aux commerçants chrétiens. La campagne menée par le comité de boycottage créé pour l'occasion, et par divers corps de métiers, notamment les colporteurs, montre le degré de colère d'une opinion publique musulmane, mais aussi, en partie, chrétienne, et l'habileté du comité Union et Progrès à la canaliser en sa faveur. C'est en effet la première fois depuis 1876 que la « rue » se manifeste avec une telle vigueur dans l'empire. Les concessions multiples, symboliques mais aussi financières de l'Autriche-Hongrie, engagent un processus de normalisation des relations entre les deux pays, mais sans enrayer la radicalisation du nationalisme turc que le boycottage a entraînée.

Deux ans plus tard, le pouvoir unioniste se trouve confronté à deux guerres aux deux extrémités de son empire, l'une interne, en Albanie, l'autre externe avec l'Italie en Tripolitaine libyenne. Comme le précise le *şeyhülislam* Cemaleddin Efendi, l'Albanie devient le théâtre d'une insurrection qu'on peut expliquer essentiellement par des politiques unionistes et par fraudes électorales massives<sup>831</sup>. La répression que le comité met en œuvre (arrestations massives, interdictions de journaux et d'enseignement en langue albanaise)<sup>832</sup> dans une ambiance déjà passablement radicalisée par l'insurrection macédonienne de 1903, puis la révolution jeune-turque et l'indépendance bulgare, n'est pas seulement historiquement décalée ; elle s'avère aussi contre-productive. Un inspecteur unioniste, Tahsin (Uzer, 1878-1939), raconte à sa manière et avec sa vision du monde cet épisode : « Il aurait fallu que la Sublime Porte adoptât un programme fixant une forme administrative pour l'Albanie et d'autres enclaves habitées par des populations primitives et dépêchât sur place des commandants et préfets capables de l'appliquer. Malheureusement, elle n'a pas été en mesure de le faire. À la place, elle a fait montre d'une violence contraire à la logique et a été immédiatement obligée de faire face aux réactions que celle-ci a déclenchées. Les rumeurs selon lesquelles on "taxait désormais aussi les œufs et la barbe" se sont répandues à toute vitesse [parmi la population]<sup>833</sup>. »

Le service militaire que le comité veut imposer à tout prix est rejeté par les Albanais qui ne veulent pas se battre dans les « provinces asiatiques » et supportent tout aussi mal l'émergence d'une jeune caste militaire à la faveur de la « révolution de 1908 ». Les habitants prennent l'habitude de parler de l'armée ottomane dans les termes suivants : « Regardez-les, les démons ! C'est là que va votre argent. Ils se nourrissent et s'habillent eux-mêmes. Qu'ont-ils fait pour Scutari ? Ils ont fait un cercle d'officiers, et absolument rien pour le pays. Nous avons l'habitude d'être pillés par un grand brigand, maintenant nous en avons une bande de petits qui sont pires<sup>834</sup>. »

L'opposant Yorgo Boşo Efendi, député grec, évoque également la

démensure des pratiques unionistes, plus précisément celles de la commission du désarmement dépêchée sur place : « La commission vient et annonce un chiffre. Par exemple, il exige qu'on dépose 150 fusils. S'il n'y a pas autant de fusils dans le village, les villageois achètent la quantité manquante. Ils considèrent désormais cette pratique comme une taxation. Une armée de seize bataillons a été constituée uniquement dans le but de collecter des armes<sup>835</sup>. » Le prince Sabahaddin, enfin, dénonce l'ineptie de la politique unioniste : « Les Albanais nous ont aidés à renverser le sultan Hamid. Et aujourd'hui ? Au lieu de les noyer dans le sang et la haine, ne serait-il pas plus approprié d'accepter leurs revendications dans le cadre de certaines limites et de les réaliser par la voie de la raison ? Car vous allez voir, ils arriveront de toute façon à leur but. Les conditions actuelles l'exigent. Continuer avec obstination sur les chemins du passé ne relève plus de l'ignorance mais du crime<sup>836</sup>. »

Selon un rapport de la Direction de la sûreté générale, préparé en 1910, les insurgés albanais n'avaient pas besoin de déployer des trésors d'imagination pour justifier leur guerre révolutionnaire puisqu'ils s'inspiraient directement du modèle la dissidence armée du comité Union et Progrès contre le régime hamidien<sup>837</sup>. Ils parviendront à leurs fins à la faveur de la Première Guerre balkanique pour proclamer leur indépendance le 28 novembre 1912.

L'autre guerre, qui fait suite à l'occupation de la Libye par l'Italie pour prendre la forme d'une guérilla, mobilise nombre de jeunes officiers, d'Enver, héros de 1908, à Mustafa Kemal, du 29 septembre 1911 au 18 octobre 1912. Elle est condamnée à un baroud d'honneur, car les Ottomans, qui n'ont plus la maîtrise de l'Égypte ou du Maghreb depuis des décennies, ne disposent plus de base arrière pour mener une action efficace. À cette contrainte spatiale s'ajoute bientôt le déclenchement de la Première Guerre balkanique, qui oblige les détachements unionistes dépêchés sur place à abandonner le terrain libyen.

Le bilan des guerres balkaniques de 1912-1913 est extrêmement lourd pour l'empire, qui perd notamment Salonique, l'une de ses plus grandes villes et le siège du comité Union et Progrès. La Première Guerre (octobre 1912-mai 1913) déclarée par une ligue réunissant la Serbie, le Monténégro, la Grèce et la Bulgarie, réduit presque à néant la présence ottomane en Europe. La Deuxième Guerre (16 juin-18 juillet 1913), conséquence de l'éclatement de la ligue et d'une « guerre de tous » contre la Bulgarie, permet aux Ottomans de reconquérir la ville d'Edirne (Andrinople), leur ancienne capitale. En dépit de cette victoire, l'empire a définitivement cessé d'être une puissance européenne. Pour le *şeyhülislam* Cemaleddin Efendi, ces guerres représentent une punition de Dieu « qui n'aime pas

l'orgueil<sup>838</sup> », péché dont les Unionistes se seraient rendus coupables. Le choc que ressent le positiviste « Oussouf Fehmi » (Yusuf Fehmi), marginalisé comme les autres anciens opposants par le comité, est tel qu'il ne trouve d'autres voies pour s'exprimer que s'adresser directement à Auguste Comte : « Ô Comte ! Maître illustre, on a même voulu mêler ton nom dans ce brigandage » ; « eh bien, Salonique qu'on donnait comme modèle à tous les *vilayet* de la Turquie, Salonique la capitale de la jeune Turquie, se rendit sans combat, sans un geste de dignité, honteusement, à l'armée grecque, stupéfaite et humiliée de ne pas rencontrer au moins un simulacre de résistance<sup>839</sup> ».

Les guerres balkaniques auraient-elles pu être évitées, surtout quatre ans à peine après une révolution qui avait suscité tant d'espairs ? Laissons la parole à un contemporain : « Il me semble que les chefs des différentes races de la Macédoine étaient sincères dans leurs efforts pour s'accommoder des Jeunes-Turcs, aussi longtemps qu'il resta une espérance de voir ces patriotes introduire des réformes dans le pays. En septembre 1909, un des chefs des cercles constitutionnalistes bulgares, homme très modéré, me déclara même que la question macédonienne était du domaine de l'histoire et que si la Constitution était établie, il n'y avait plus de motifs de lutte pour les différentes races de la population<sup>840</sup>. » Sans doute l'agressivité du nationalisme unioniste, l'insurrection albanaise et sa répression, preuve de l'arrogance mais aussi la faiblesse de la « Jeune-Turquie », les conséquences de l'annexion de la Bosnie par l'Autriche-Hongrie qui rebat les cartes au détriment de la Russie, jouent un rôle dans l'embrasement des Balkans. Il n'en reste pas moins que les processus historiques lourds, poussant à la fois vers la désottomanisation des Balkans et à leur fragmentation en micro-États porteurs de divers nationalismes exclusifs, traduits par les projets de « Grande Serbie », « Grande Bulgarie » ou encore « Grande Grèce », ont leurs propres dynamiques autonomes. Dans les Balkans l'heure n'est plus aux empires et pas encore aux nouvelles sociétés multiethniques et multiconfessionnelles.

Les deux guerres balkaniques ne constituent pas le prélude à la Première Guerre mondiale qui commence peu de temps après ; mais avec le recul du temps on ne peut que constater combien certaines tendances qui vont marquer la « Grande Guerre » sont déjà observables sur le terrain balkanique, à commencer par la durée et l'intensité du conflit (380 000 morts et blessés<sup>841</sup>), mais aussi la pluralité des protagonistes engagés ou encore le prix que payent les populations civiles : 100 000 Bulgares, 100 000 Grecs et 200 000 Ottomans, pour l'essentiel des musulmans, sont déplacés<sup>842</sup>. L'échange de populations entre la Bulgarie et l'Empire ottoman concerne près d'une centaine d'autres milliers de personnes et est suivi

d'un deuxième entre Athènes et Istanbul<sup>843</sup>. Ces guerres témoignent aussi de la marginalisation de la jadis puissante gauche internationaliste balkanique par les passions nationalistes qui animent les mobilisations militaires, un phénomène que l'on observera par la suite en Europe. Constitutives d'une région nommée « Balkans » qu'elles fragmentent, comme le montre Maria Todorova<sup>844</sup>, elles changent la carte politique de l'empire : « Soudain, la périphérie arabe est devenue la seule extension significative de l'empire en dehors de l'Anatolie, son cœur<sup>845</sup>. » Enfin, la défaite qui sonne comme une « gifle », radicalise le nationalisme turc comme l'atteste la poésie de Ziya Gökalp :

Frappe-nous ! Ô notre ancien esclave [le Grec], fais-nous honte  
Ne nous laisse pas dormir... Réveille-nous [...] <sup>846</sup>.

Ta baïonnette te demande d'[accomplir] des attaques...  
Ton cheval hennit, demande des attaques...  
Attaque... attaque... ne t'arrête point... attaque...  
Ô Europe ! Où trouveras-tu refuge pour échapper à ce fléau<sup>847</sup> ?

Tu as cassé, brisé, brûlé  
Ô sublime Hakan [Cenghiz Khan]... mais,  
aurait dû transformer l'univers en la pomme rouge,  
le feu et le sang<sup>848</sup>.

L'état de panique, d'humiliation même, est en effet général, à preuve les propos d'un éditorialiste de l'époque : « Nous avons déjà perdu la Serbie, la Bulgarie, le Monténégro, la Bosnie-Herzégovine et la Crète. Maintenant c'est le tour de la Roumélie et dans deux ans, Istanbul sera également perdu. Le saint islam et la respectable ottomanité vont se déplacer à Kayseri. Kayseri deviendra notre capitale, Mersin notre port, l'Arménie et le Kurdistan nos voisins et les Moscovites nos maîtres<sup>849</sup>. » Yusuf Akçura exprime, froidement comme il sait le faire, le même constat, dans un texte de *Türk Yurdu* :

[...] soyons assez courageux pour reconnaître la réalité nue : nous ne sommes pas, jusqu'aujourd'hui, victorieux dans la guerre. Bulgares, ces laitiers, Serbes, ces marchands de porcs, voire Grecs, ces taverniers, ont vaincu les Ottomans qui ont été leurs maîtres pendant cinq cents ans. Si nous ne sommes pas encore totalement morts, cette vérité que nous avons tant de mal à accepter, pourrait devenir une gifle puissante ouvrant nos yeux<sup>850</sup>.

## LA PREMIÈRE GUERRE MONDIALE

La dernière guerre, la « Grande », est aussi la guerre finale de l'empire. Pour l'historien d'aujourd'hui comme pour certains contemporains de l'époque, tel le prince Sabahaddin ou encore Şerif Pacha, la décision ottomane de se rallier à l'Allemagne et d'ouvrir les

hostilités unilatéralement, sans nulle provocation, par le bombardement des côtes russes par deux navires militaires allemands, le *Goeben* et le *Breslau*, « achetés » par l'armée ottomane le 29 octobre 1914, paraît d'autant plus énigmatique que la France et la Grande-Bretagne multipliaient alors les appels à la neutralité. De plus, depuis 1913, Istanbul avait considérablement amélioré ses rapports avec la Russie au point qu'on entrevoyait désormais un réchauffement entre les deux pays<sup>851</sup>. On comprend cependant mieux la décision ottomane si l'on rappelle qu'elle est prise par « trois pachas » qui constituent le triumvirat du comité depuis le coup d'État de 1913 : Cemal, ministre de la Marine, Enver, ministre de la Guerre, Talat, ministre de l'Intérieur. Ni le sultan, ni le grand vizir en titre, Said Halim Pacha, et bien sûr, encore moins le parlement, ne sont saisis ni même informés. En 1926, plus de dix ans après, lors du jugement de certains anciens Unionistes accusés de comploter contre Mustafa Kemal, les juges ne cesseront de les interroger sur la légalité de cette décision, alors qu'elle n'a aucun lien avec les faits qui leur sont reprochés<sup>852</sup>.

À l'évidence, les trois hommes, inexpérimentés mais se croyant chargés d'une mission historique, voient dans la conflagration européenne le signe que le temps de la victoire, donc le temps turc de revanche sur l'histoire, est venu. Il ne s'agit pas seulement d'en finir avec la dépendance financière par rapport à la France et à la Grande-Bretagne, ni des pressions européennes de plus en plus appuyées depuis 1913 pour introduire des réformes afin de résoudre la question arménienne. Pour les trois maîtres du pays, la guerre représente l'occasion tant espérée d'effacer la honte de 1877-1878 et de 1912-1913. *Harp Mecmuası*, le « Journal de guerre » ottoman, le rappelle à travers le récit, sans doute totalement fictif, d'un sous-officier qui refuse qu'on lui fasse un bandage pour arrêter son sang de couler : « Laisse-le se verser. Seul ce sang peut effacer la noirceur de la Guerre balkanique<sup>853</sup>. » Dans les faits, à la différence des mobilisations de 1912-1913, celle de 1914 suscite plus de peurs et d'inquiétudes que d'enthousiasme dans la société, mais l'élite unioniste voit une continuité cosmique entre les deux épisodes, le destin souriant désormais aux Ottomans après les avoir terrassés.

Le « facteur allemand » intervient aussi lourdement dans la décision du triumvirat, convaincu de l'invincibilité de l'Allemagne. Très tôt, en effet, les cercles unionistes avaient tranché entre la France et l'Allemagne, ou plutôt entre ce qu'ils considéraient comme le « modèle français » et le « modèle allemand ». L'« idéal français » dit Tekin Alp (1883-1961), l'un des théoriciens du nationalisme radical turc, avant de citer Gustave Le Bon, « est en contradiction avec les besoins et les conditions de notre période : depuis la Grande Révolution, la nation tourne son visage vers “la liberté, l'égalité et la

fraternité”. Les philosophes français ont créé un terme spécifique pour [définir cet idéal] : l’“humanitarisme”. Gustave Le Bon dit : “La plus grande malchance de la France est que cet humanitarisme est devenu un idéal national. L’Italie a été créée en conséquence de cet idéal, pour figurer toujours parmi les ennemis de la France. En somme, la formation d’un Français n’est pas nationale, mais antinationale”<sup>854</sup> ».

Tekin Alp qui déclare ainsi, par le truchement d’un intellectuel français haussé au statut de plus grand penseur vivant, la Révolution française néfaste même pour sa terre natale, continue la réflexion sur le « modèle allemand », bénéfique, lui, à l’Empire germanique : « Les Allemands proclament leur idéal dans leur hymne : *Deutschland, Deutschland über alles...* Chaque Allemand connaît cet hymne depuis son enfance, ses oreilles s’en repaissent tout au long de sa vie et il meurt en entonnant *Deutschland, Deutschland über alles*. Et, en réalité profonde, chaque Allemand se languit, de toute son âme et tout son désir, de voir sa nation se placer *über alles*. À la poursuite de cet idéal, les Allemands sont devenus une nation si grande et puissante qu’ils sont désormais capables de défier tout un monde d’assaillants et de les vaincre tous<sup>855</sup>. »

La guerre donne l’occasion à l’Allemagne de montrer la supériorité de son modèle sur celui de la France à une échelle jusque-là inconnue et pour la cause de la justice.

Le Kaiser a déclaré au peuple :  
Que s’unissent vos cœurs, qu’ils créent une chaîne !  
Écraser l’ennemi, c’est adorer Dieu<sup>856</sup>.

Ziya Gökalp, l’auteur de ces vers, n’est pas le seul à baigner dans cette ivresse de victoire germanique à venir. Le poète islamiste Mehmet Akif [Ersoy], hostile à toute imitation de l’Occident, fervent défenseur du retour inconditionnel au modèle du prophète de l’islam, ne dit pas autre chose :

N’es-tu pas Allemand ?  
Et, par conséquent, la Mère<sup>857</sup> ?

Le pouvoir allemand espère pour sa part soulever, grâce à l’arme du *jihad* que détient le sultan ottoman, les colonies musulmanes de la France et de la Grande-Bretagne<sup>858</sup>. Il faut en effet rappeler que, même si quelques officiers britanniques et français servent dans la marine et la gendarmerie turques, l’armée ottomane est principalement encadrée par des commandants allemands. L’ambassadeur allemand Hans Freiherr von Wangenheim (1859-1915) n’avait pas tort lorsqu’il disait : « La force qui contrôle l’armée sera toujours la plus puissante en Turquie. Si nous contrôlons l’armée,

aucun gouvernement antiallemand ne pourra jamais se maintenir au pouvoir.» Mahmud Şevket Pacha, grand vizir de courte durée assassiné en 1913, était prêt à exaucer le rêve du diplomate au-delà de ses espoirs puisqu'il lui proposait de « confier l'armée à un général allemand exerçant un commandement quasi dictatorial<sup>859</sup> ». Ce « quasi-dictateur », Liman von Sanders (1855-1929), arrive à Istanbul le 13 décembre 1913 avec 52 autres officiers. Le successeur de Mahmud Şevket, Said Halim, qui estime que « la Turquie a besoin de citoyens avec une mentalité allemande<sup>860</sup> », ne fera rien pour limiter le champ d'action de von Sanders, *de facto* chef d'état-major bis des armées turques pendant la Grande Guerre.

## GÉRER LA GRANDE GUERRE

Mais quelle est cette armée qui s'engage dans la bataille mondiale sur la décision de trois hommes ? Avec le ministère de l'Intérieur, elle constitue, depuis le coup d'État unioniste de 1913, la charpente du régime<sup>861</sup>. En 1914, la somme des crédits alloués au ministère de la Guerre dans le budget national s'élève à 6 millions de livres (1 050 000 accordés à l'intérieur, 500 000 à l'éducation et 557 000 aux travaux publics)<sup>862</sup>. Mais l'armée est totalement désorganisée, minée par ses défaites successives et les purges unionistes. Quant à la nomination d'Enver au ministère de la Guerre en 1913, elle fait figure de coup d'État dans le coup d'État. Un soldat syrien a su, mieux que quiconque, traduire le sentiment général face à l'image que donnent le sultan Mehmed V, né en 1844, et son ministre de la Défense, Enver Paşa, 32 ans : « Quel pourrait être l'avenir d'un pays dirigé par un sénile et un enfant<sup>863</sup> ? »

Quelle que puisse être l'aide allemande (sous forme de dons militaires ou de prêts), l'empire, qui avait offert la preuve de sa fragilité face aux petits États des Balkans en 1912, ne dispose pas des moyens financiers ou logistiques pour mener une nouvelle guerre contre les puissances européennes. À titre d'exemple, en 1914, l'Allemagne dispose d'un réseau ferré de 54 400 kilomètres, la France de 53 600, et l'Empire ottoman, dont le territoire est plusieurs fois étendu que ces deux pays réunis, seulement de 5 937 kilomètres<sup>864</sup>. Comparée à la production de charbon qui s'élève en 1900 à 229 millions de tonnes en Grande-Bretagne, 33,4 en France, 11 en Autriche-Hongrie, et 16,2 en Russie, celle de l'Empire ottoman plafonne à 0,6 tonne<sup>865</sup>. La misère logistique de l'armée est telle qu'en août 1914, l'ambassadeur ottoman à Berlin prie le gouvernement allemand de lui envoyer, en toute urgence, 100 000 paires de chaussures, 200 000 tentes, 150 000 gourdes, ainsi que des boîtes de conserve et des fers à cheval<sup>866</sup>.



La marge d'endurance de l'empire est sans commune mesure avec celle de la France ou de l'Allemagne, où la guerre est pourtant si destructrice. Et le bilan est terrible : dès les premiers mois, l'armée d'Enver est décimée sur le front russe, avant même de s'engager dans les affrontements, terrassée qu'elle est par l'hiver caucasien, que le ministère de la Guerre n'a pas prévu dans ses calculs. Selon certains témoignages, Ahmed İzzet Pacha (Furkaç, 1864-1937), commandant de la 3<sup>e</sup> armée, avait pourtant prévenu qu'on ne pouvait lancer une opération contre la Russie en plein décembre, sans pouvoir l'arrêter dans son élan<sup>867</sup>. La porte de Touran, qu'Enver Pacha estime grande ouverte, se referme sur elle-même en abandonnant quelque 80 000 morts. Mieux équipée, gérée directement par le tyranique Liman von Sanders, l'armée tient dans les Dardanelles face aux Britanniques et Français qui échouent à occuper le détroit, mais les opérations que les Ottomans lancent en terre arabe pour conquérir, notamment, le canal de Suez, se soldent par des défaites cuisantes. La révolte arabe de 1916 fragilise encore la Sublime Porte qui perd la totalité de ses provinces arabes. À la fuite de la troïka fin octobre 1918, l'Empire ottoman a cessé d'exister. Les conditions de l'armistice de Moudros (30 octobre 1918), sont en effet drastiques : outre la libération de leurs prisonniers de guerre, les puissances de l'Entente s'arrogent le droit d'occuper des positions stratégiques dans les Dardanelles et le Bosphore ainsi que dans les six *vilayet* de l'Est. Elles prennent le contrôle des tunnels du mont Taurus et de toute section ferroviaire qu'elles estiment nécessaire. Les forces ottomanes basées en provinces arabes, en Perse et dans le Caucase s'engagent à capituler ou se retirer ; l'armée est démobilisée, les navires militaires immobilisés.

Le bilan humain est tout aussi lourd que le bilan politique : 325 000 soldats trouvent la mort sur les champs de bataille, 385 000 succombent à leurs blessures, 400 000 aux maladies et on compte, à la fin de la guerre, quelque 500 000 déserteurs<sup>868</sup>. L'historien Erik-Jan Zürcher précise que la proportion des déserteurs en Allemagne, en France et en Grande-Bretagne, qui ne dépasse pas les 2 %, voire se situe autour de 1 %, est, à la fin de la guerre, de 20 % dans l'Empire ottoman<sup>869</sup>. La désertion, qui se termine systématiquement par la formation de bandes armées écumant l'Anatolie, est une réponse aux privilèges considérables que la guerre engendre pour l'élite unioniste mais aussi pour leurs alliés, les notabilités locales. Comme le dit un déserteur : « Que cette fois-ci nous soyons des *gazi* [“soldats victorieux” ; par extension, “ayant survécu” à la guerre] et les artisans et les commerçants des martyrs<sup>870</sup>. »

La misère est absolue à travers l'Anatolie, mais elle ne touche pas les sensibilités unionistes. Un officier, [Başkatıpzade] Ragıp Bey de

Kayseri, raconte dans ses mémoires, en utilisant délibérément le présent, les méthodes de l'armée ottomane :

[...] nous brûlons les villages que nous traversons pour qu'ils ne puissent être d'aucune utilité à l'ennemi. Les foyers, tapis et kilims, ustensiles, vêtements... tout ce que la population protège comme les prunelles de ses yeux disparaît, les pauvres gens se jettent dehors pour sauver leurs vies. Bientôt, ils verront leurs biens se consumer dans le feu en dégageant un massif nuage noir. La population de chaque village, chaque bourg que nous traversons, subit le même sort<sup>871</sup>.

Une autre bribe de souvenir nous est livrée par l'écrivain Hüseyin Kazım (Kadri, 1870-1934), qui relate qu'à plusieurs unionistes lui décrivant la misère dans laquelle se trouve la population, Cemal Pacha répond simplement : « Le fait que la partie ignorante de notre population crève ne peut être qu'un bonheur inestimable pour nous. Qu'elle crève, nous en serons débarrassés<sup>872</sup>. » Le comité, tout à son imaginaire d'une nation incarnée par « les héros et les génies » pour reprendre la formule de son idéologue Ziya Gökalp<sup>873</sup>, et son rêve d'une solide bourgeoisie turque, ne saurait en effet que faire de la misérable population anatolienne, terre qu'il domine mais dont il n'est pas issu.

Comparé à la situation dans laquelle se trouve l'Anatolie, Istanbul est mieux protégé, même si la ville connaît un renchérissement inédit, comme le montre la multiplication du coût de la vie par 20 en quatre ans<sup>874</sup>. Elle frôle d'ailleurs constamment la rupture de stocks et la malnutrition. Une visite de Talat à Berlin, où il explique la gravité de la situation et obtient un nouveau prêt en septembre 1918, permet, *in extremis*, à la capitale d'éviter la famine dans les derniers mois de la guerre<sup>875</sup>. La détestation du pouvoir unioniste, dont les ministères sont protégés par des soldats allemands<sup>876</sup>, éclate au grand jour lors des funérailles silencieuses, mais massivement suivies, que la population réserve en 1917 au sultan déchu Abdülhamid II.

Et pourtant, dans cette capitale d'un monde crépusculaire, l'élite unioniste ne cesse de se projeter dans l'avenir. Nous l'avons vu dans le chapitre précédent prise d'une frénésie entrepreneuriale et préoccupée à créer un empire économique. Elle lance des projets pour réformer la langue, sécularise la justice, modifie les toponymes géographiques, mène des enquêtes ethnographiques détaillées à travers l'Anatolie, prépare des recueils folkloriques et promulgue, après le génocide arménien sur lequel nous reviendrons, un nouveau règlement intérieur (*nizamname*) pour l'organisation interne de cette communauté qui a pourtant été éradiquée d'Anatolie. Dans l'argumentaire de ce document surréel, on trouve un règlement de comptes avec les comités révolutionnaires arméniens, mais aussi avec les réformes des *Tanzimat* : « La principale raison explicative de la sophistication des organisations révolutionnaires arméniennes et de l'efficacité de leurs

activités se trouve dans le Règlement intérieur de 1863 [voir le chapitre 5]. Dans la mesure où tout le pouvoir était concentré dans les mains de l'Assemblée communautaire élue, les organisations religieuses se trouvaient subordonnées aux organisations révolutionnaires et la totalité des hommes religieux a été transformée en instruments des *komitadjis*<sup>877</sup>. »

## LA PERTE DES PROVINCES ARABES

La guerre marque la fin de la domination ottomane sur une partie du Kurdistan (nous y reviendrons dans le dernier chapitre) comme en terres arabes, qui étaient, après les conflits balkaniques, les seules à justifier encore l'usage du terme « empire ».

Il n'est pas lieu ici de faire un récit du nationalisme arabe, qui se radicalise à la faveur de la révolution de 1908 et s'oriente, à ses marges, vers l'option indépendantiste. Comme le précise Ömer Kürkçüoğlu, l'ancrage du comité dans un nationalisme turc exclusif provoque une nette dégradation des relations entre Istanbul et ses provinces arabes : le nationalisme turc ne sert pas seulement de modèle aux Arabes, mais suscite aussi en eux le sentiment que les « Turcs les ont abandonnés<sup>878</sup> ». Contrairement à la situation qu'on observe à Salonique, Izmir ou encore Istanbul, l'« avènement de la liberté » ne provoque d'ailleurs pas de manifestations de liesse dans les provinces arabes, voire rencontre parfois une franche résistance<sup>879</sup>. Le comité ne parvient à se maintenir que par des « minicoups d'État<sup>880</sup> ». La volonté unioniste d'imposer à tout prix le turc comme langue obligatoire de l'enseignement et de la justice suscite également de nombreuses réactions hostiles et oblige le comité à faire marche arrière<sup>881</sup>. On ne peut encore parler d'un nationalisme politique qui n'est devenu une « option viable » qu'avec la fin de la guerre<sup>882</sup>, mais les signes de radicalisation, du moins symbolique, de l'opposition arabe contre un gouvernement clairement estampillé « gouvernement jeune-turc<sup>883</sup> » dans ses écrits, se multiplient tout au long des années unionistes.

Le monde arabe de l'époque unioniste est en pleine effervescence et mobilise des dynamiques largement indépendantes d'Istanbul ou de l'Anatolie. Hors d'Istanbul, on ne compte que 46 journaux en turc, 5 en grec, 14 en arménien et 4 en d'autres langues ; par contre, on ne recense pas moins de 115 titres en arabe dont 19 à Bagdad, 41 à Beyrouth, 26 en Syrie<sup>884</sup>. Beyrouth s'impose comme un foyer d'activités missionnaires chrétiennes, qu'Istanbul est loin de pouvoir contrôler, voire comprendre, dans toute leur complexité. De même, si aucune force politique ne revendique encore une option séparatiste, l'idée d'un fédéralisme ottoman accordant une large autonomie aux provinces arabes de l'empire n'en est pas moins ouvertement discutée.

À titre d'exemple, *Hizb al-Lamarkazia al-Osmani* (Parti ottoman de décentralisation) voit le jour, tout comme d'autres associations, à l'instar d'*al-Ahd* (« Pacte / Alliance ») qui demande au comité de cesser ses activités secrètes et souhaite obtenir une « indépendance interne » pour les provinces arabes, analogue à celle dont jouit la Hongrie<sup>885</sup>. Il faut aussi mentionner la fondation, à Paris, de *Jam'iyyat al-Arabiya al-Fatat* (Association des jeunes Arabes)<sup>886</sup>.

La proclamation du *jihad* par le comité, censée mobiliser l'Égypte et le Maghreb contre la Grande-Bretagne et la France, s'avère un échec total, y compris dans les provinces arabes sous le contrôle d'Istanbul. Comme le dit malicieusement un historien islamiste : « Il est remarquable de constater que les nations [communautés] musulmanes que le gouvernement jeune-turc voulait faire participer à la guerre par la *fatwa* du *jihad* et au nom de la religion, le considéraient comme le plus grand ennemi de la religion<sup>887</sup>. » Mais la dissidence arabe s'amplifie surtout pendant la guerre sous l'impact conjugué de la politique répressive de Cemal Pacha à Damas et à Beyrouth, et de la révolte de 1916. Nous n'insisterons pas ici sur la « Révolte arabe », largement encouragée, voire organisée par les Britanniques. Nous nous limiterons à préciser que, même si elle marque une rupture irréversible dans les relations entre la « patrie » ottomane et l'Arabie qui collabore avec ses ennemis, elle appelle une analyse nuancée. Le chérif de La Mecque, Hussein ibn Ali (1856-1931), instigateur de la révolte, ne remet pas en cause l'autorité du sultan-khalife en tant que telle ; par contre, il souligne que le gouvernement d'Union et Progrès opprime l'ensemble des Ottomans sans distinction de religion et dépeint l'indignation des Arabes par rapport à la répression menée en Syrie et en Palestine<sup>888</sup>. Celle-ci est bien réelle, à preuve la pendaison de 21 dignitaires arabes le 6 mai 1916. Évoquant le gouvernorat aux allures d'un proconsulat de Cemal Pacha, l'historien Hasan Kayalı utilise l'expression de « règne massif de la terreur<sup>889</sup> ».

La révolte arabe s'avère victorieuse malgré les réticences d'une partie de la population, comme les chiites irakiens, pourtant très méfiants à l'encontre des Ottomans. Précédant les offensives franco-britanniques, elle signe la fin de la longue présence ottomane dans le monde arabe, mais elle est trahie par Paris et Londres qui, par les accords Sykes-Picot négociés en secret en 1916, décident la division du monde arabe en zones d'influence. Comme Sati al-Husri, qui s'était frontalement opposé à Ziya Gökalp pour réfuter toute option nationaliste dans l'empire<sup>890</sup>, nombre d'anciens intellectuels arabes ottomans deviennent les porte-parole d'un nationalisme culturel et politique, visant cette fois-ci le règne franco-britannique dans la région.

# LE NATIONALISME UNIONISTE ET LES COMMUNAUTÉS CHRÉTIENNES

Le génocide arménien constitue le deuxième événement majeur du « 14-18 » ottoman tant il traduit, par certains égards, l'essence même de la « guerre unioniste » et change de fond en comble le paysage démographique anatolien. Son analyse requiert d'ouvrir une nouvelle (et longue) parenthèse sur l'unionisme, le darwinisme social et les minorités non musulmanes. Si l'on ne peut encore évoquer un antisémitisme structuré à la fin de l'Empire ottoman, si ce n'est qu'à la marge, comme chez l'écrivain Ebuzyyya Tevfik (1849-1913)<sup>891</sup>, la correspondance interne du comité Union et Progrès, publiée par Şükrü Hanioglu, révèle indéniablement que le cercle dirigeant du comité considérait les chrétiens de l'empire comme des ennemis de l'intérieur<sup>892</sup>. Nous l'avons déjà précisé, ce nationalisme est lourdement marqué par le darwinisme social et des concepts comme la « sélection naturelle » (*istifa*) et la « lutte pour la survie » (*cidal-i hayat*) que Yusuf Akçura a introduits dans le vocabulaire politique ottoman dès 1904<sup>893</sup>. Les médecins militaires du comité, notamment mais pas exclusivement, Bahaeddin Şakir, Nazım ou Reşid, futur gouverneur de Diyarbékir, estiment que l'histoire humaine n'est qu'une lutte entre des « espèces » dont seules les plus fortes survivront. Selon Şükrü Hanioglu, « le darwinisme social, que nombre de Jeunes-Turcs avaient choisi comme guide, était basé sur l'inégalité des hommes et, en fin de compte, Le Bon, “le plus grand sociologue” aux yeux des Jeunes-Turcs, conseillait simplement de comprendre la psychologie des foules pour mieux leur faire accepter l'œuvre des élites<sup>894</sup> ».

Ahmed Bedevi Kuran (1884-1966), fin connaisseur de ces milieux, confirme qu'« aux yeux du comité central [unioniste], les Bulgares, les Serbes, les Grecs et les Arméniens étaient des ennemis de la patrie, les Arabes, les Albanais et les Kurdes traîtres à la patrie, les opposants turcs de vils objets se vendant au plus offrant<sup>895</sup> ». De 1908 à 1914, le comité mène une double existence, illégale et légale, encore aggravée par la véritable schizophrénie d'avoir à louvoyer entre un ottomanisme obligé et le turquisme, son « idéologie faussement secrète ». L'historien Sina Akşin, évoquant « le turquisme que les Unionistes cachaient y compris à eux-mêmes », montre avec quelle rapidité il s'impose au-delà du noyau dur de l'organisation ; un texte de Hüseyin Cahit (Yalçın), éditorialiste du journal unioniste *Tanin*, ne laisse aucun doute sur la vision unioniste de l'ottomanisme :

Nonobstant les vifs espoirs que nous nourrissons pour la fraternité et l'union des composantes ottomanes dans le futur, nous savons, à travers mille exemples et signaux offerts à nos yeux, que personne ne désire plus que nous, les éléments musulmans, la survie de l'État. Cela signifie que si nous, la composante musulmane, souhaitons que

notre vie soit assurée dans la situation actuelle du pays, nous devons prendre le pouvoir [pour exercer notre] influence et ne pas le laisser capter par d'autres composantes.

Le passage des « éléments musulmans » à la « composante musulmane » au singulier est révélateur, mais ce n'est qu'un début. Hüseyin Cahit continue, sans crier gare :

Non ! Ce pays sera un pays turc. Nous allons toujours nous réunir sous le label ottoman, mais la forme de l'État ne sera jamais sujette à des modifications en dehors des intérêts particuliers de la nation turque et il n'y aura pas d'action contraire aux intérêts vitaux des musulmans.

Ce sont les Turcs qui ont conquis ce pays. Les sacrifices qu'ils ont consentis pour y parvenir constituent les pages les plus fascinantes, les plus fières de l'histoire [...]. Les Turcs ont aujourd'hui, dans les pays qui sont sous leur administration, un droit historique, un droit de conquérant vieux de plusieurs siècles. Ce pays ne peut devenir un jouet [pour accomplir] l'intérêt particulier des composantes non musulmanes. Quoi qu'on en dise, la nation dominante dans ce pays sera la nation turque<sup>896</sup>.

De la fondation, sur une logique souvent paramilitaire, de *Türk Yurdu Cemiyeti* (Association de la Patrie turque, 1911), *Türk Ocakları* (Foyers turcs, 1912), *Türk Gücü* (Force turque, 1913), à la prose d'Ömer Seyfeddin (1884-1920) ou la poésie de Mehmed Emin (Yurdakul, 1860-1944), tout renvoie en effet à l'affirmation de la suprématie des Turcs, les *evlad-i fatihan*, « enfants des conquérants », ou l'« élément fondateur<sup>897</sup> » de l'empire. L'idéologue du comité, Ziya Gökalp, est encore plus explicite :

Un pays où l'idéal, la langue et la religion sont communs à chacun de ses individus.

Propres sont ses députés.

Où le Boşo [député grec antinationaliste] n'a pas droit à la parole.

Un pays où turc est tout le capital qui circule sur son marché,

Tout comme la science et la technique qui guident son industrie.

Ses commerces s'entraident.

Les arsenaux, les usines, les bateaux et les trains sont aux Turcs !

Voilà, fils de Turcs... C'est là ton pays<sup>898</sup>.

Des débats houleux font rage à l'Assemblée entre les députés arméniens et grecs, qui éprouvent fréquemment la nécessité de souligner qu'ils sont « Ottomans et non Turcs<sup>899</sup> », et leurs homologues turcs, de loin majoritaires, qui veulent leur imposer l'islamité et la turcité du pays. Les théoriciens du nationalisme turc qualifiaient les Turcs (et/ou musulmans) de « tiers états » opprimé par une « aristocratie » chrétienne<sup>900</sup>. Ce discours allait revenir systématiquement dans les mémoires des Unionistes d'après-guerre. De même, dans une lettre également rédigée après la guerre, Ziya Gökalp écrit que les organisations communautaires sont « une sorte d'État secret spécifique aux composantes qui sont minoritaires<sup>901</sup> ».

On observe un très net décalage entre le nationalisme exclusif du comité et les sensibilités politiques des minorités chrétiennes. Les mouvements minoritaires sont en effet très nettement gagnés aux idées de gauche et se singularisent à la fois par une appartenance nationale et par un positionnement ottomaniste, qui reste largement antinationaliste. Ainsi, avant que la guerre ne tranche brutalement la « question nationale » dans les Balkans, les diverses communautés macédoniennes expriment leur attachement aux positions ottomanistes et, au-delà, internationalistes. Sans se dissocier de la Grèce, avec laquelle l'empire entretient d'ailleurs des rapports diplomatiques réguliers, les politiciens grecs ottomans ne formulent nulle politique irrédentiste. Ce fait est encore plus clair pour le mouvement arménien dont l'intelligentsia se considère comme porteuse des lumières et d'une vocation messianique<sup>902</sup>, une vocation par définition « ottomane<sup>903</sup> ». Soudé autour de la revendication de réformes radicales, ce mouvement se divise cependant en deux courants, la Fédération révolutionnaire arménienne (FRA, *alias* Tachnaksoutyun), alliée du comité, et le Hintchaksoutyun, proche de l'opposition. En un sens, les Arméniens se considèrent comme cet élément particulier qui porte sur ses frêles épaules le fardeau de l'universel ottoman, englué dans les « ténèbres asiatiques » qu'il faut dissiper pour s'émanciper *et* émanciper les musulmans. Les études d'Arsen Avagyan et Gaidz F. Minassian montrent combien, faisant fi des mises en garde de Sabahaddin et de Şerif Pacha, leur plus grande formation, la Tachnaksoutyun, a tout misé sur l'idéal d'un nouveau pays, progressiste, incarné, à ses yeux, par le comité<sup>904</sup>.

Dans la lettre que nous avons citée, Ziya Gökalp parlait des communautés non musulmanes comme d'« États secrets ». Quels éléments auraient pu justifier cette qualification ? Il est vrai que les *millet* disposaient d'une certaine autonomie, traduite par l'existence des assemblées communautaires représentatives. Ce statut, imposé par un centre impérial en quête d'interlocuteurs, mais aussi d'instruments de contrôle, a toujours été retenu par les nationalistes à charge contre les minorités. Au-delà de ce ressentiment, cependant, un fort complexe d'infériorité minait nombre d'Unionistes, mais aussi d'autres, par rapport aux chrétiens de l'empire. Certains, à l'instar du prince Sabahaddin, les montraient en exemple pour transformer les « structures sociales communautaires » des Turcs afin de libérer en eux l'esprit d'initiative individuelle écrasé par l'État. D'autres ne pouvaient qu'être ulcérés par la réussite des communautés non musulmanes dans le domaine de l'éducation et, partant, des professions libérales ou encore du commerce. À titre d'exemple, Ahmed Şerif (1883-1927), journaliste du quotidien unioniste *Tanin*, opposait, à l'issue d'un long voyage effectué en Anatolie, l'obstination des chrétiens à accéder à



l'éducation à l'inébranlable volonté des Turcs et des musulmans de « rester dans l'ignorance »<sup>905</sup>. L'auteur de ces lignes ne dispose pas de données comparatives concernant la scolarisation des enfants des communautés chrétienne et juive, mais selon un rapport officiel du ministère de l'Éducation datant de 1913-1914, ce chiffre est de seulement 20 % pour les musulmans<sup>906</sup>. Ömer Seyfeddin, romancier ultranationaliste, insiste aussi sur ce point dans les mémoires imaginaires d'un « jeune Arménien » où il montre combien l'enthousiasme de 1908 laisse place chez les Arméniens au scepticisme, puis à l'engagement nationaliste. Parmi les raisons de ce glissement figure l'incompétence des Turcs, dénués de sentiments nationaux, incapables de maîtriser leur propre langue et dégénérés par leur occidentalisme mal assumé. Le roman est censé constituer une « gifle » pour provoquer le « réveil » des Turcs<sup>907</sup>.

Le domaine économique où la présence des chrétiens est visible, mais aussi très largement exagérée – les « minoritaires » possèdent moins de 5 % des 282 entreprises industrielles de l'empire en 1911<sup>908</sup> –, constitue le pendant de celui de l'éducation et révèle tout le paradoxe de la pensée unioniste. Le comité propage le culte de la « nation-armée » turque car le métier des armes est le plus noble de tous, mais se plaint en même temps que le lien charnel avec l'« armée » empêche la nation turque de se déployer dans le domaine économique. Dès 1908, l'unionisme exprime clairement la nécessité de créer une « bourgeoisie nationale » et Yusuf Akçura appelle à sortir par ce biais de l'esprit militaire dominant<sup>909</sup>. Le courant « affairiste » prend son essor avec la promotion de Ziya Gökalp en idéologue en chef de l'organisation ; sous son impulsion le comité se transforme, selon Hilmi Ziya Ülken, « en un parti bourgeois<sup>910</sup> », qui vise, par de multiples biais, à éradiquer toute présence significative des minorités confessionnelles dans le domaine économique<sup>911</sup>.

## LE PANTOURANISME

Il faut, enfin, prendre la mesure des dynamiques propres du nationalisme turc, qui est tantôt séparé de l'islam, tantôt l'intègre en symbiose. Postérieur aux nationalismes des populations chrétiennes<sup>912</sup>, il porte le fardeau du passé turc dans sa grandeur, élargi, au-delà des Seldjoukides et Ottomans, à d'autres entités historiques turco-mongoles, mais aussi ses défaites successives depuis la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. Les pertes territoriales, dont les Balkans, cristallisent sa vision revancharde du monde, encore alimentée par une particularité sociologique puisqu'il est porté, pour l'essentiel, par des éléments balkaniques ou caucasiens, désormais passés sous d'autres souverainetés. Les Unionistes sont en effet étrangers à la terre anatolienne, pourtant la seule qu'il leur reste.



Les guerres balkaniques de 1912-1913 entraînent une double conséquence contradictoire dans l'empire. D'un côté, elles accélèrent le processus d'ottomanisation des Arméniens, nombreux à se porter volontaires pour se battre dans les Balkans<sup>913</sup> ; parmi ceux qui prêtent serment de « ne pas laisser une pierre sur l'autre » et d'« arroser de sang chaque pouce de terre » pour se venger de la défaite balkanique, il y a Talat Bey (futur Talat Pacha), Cemaleddin Arif, Ömer Naci ainsi que... le Dr Pasayan et Agop Boyaciyan<sup>914</sup>. D'un autre côté, aux yeux des Unionistes (et plus généralement des nationalistes turcs), ces guerres transforment les chrétiens d'une manière générale en ennemis, une cinquième colonne potentiellement porteuse d'autres défaites, voire une expulsion des Turcs de l'Anatolie.

Les Arméniens ne sont sans doute pas les seuls visés par cette orientation antichrétienne. Déjà, durant les guerres balkaniques, l'achat d'un cuirassé en souscription par les Grecs de Turquie avait été considéré comme un acte hostile contre la « patrie », un affront public puisque l'empire n'avait pratiquement pas de force navale ; il avait servi de prétexte pour lancer le boycottage des commerçants grecs en 1913-1914<sup>915</sup>. La politique répressive à l'égard des Grecs s'est accentuée pendant la guerre ; le journal *Alemdar* dans son édition du 15 mai 1919 précise que le comité a expulsé, entre 1913 et 1919, pas moins de 755 823 d'entre eux<sup>916</sup>. Les mémoires des responsables de l'époque, dont Celal Bayar, unioniste et futur président du pays, que cite Taner Akçam, confirment largement l'existence d'une politique très répressive à l'égard de cette communauté<sup>917</sup>. Toutefois, en réduisant la « turcité » à la seule Anatolie (à l'exception de la mythique terre d'Asie centrale), les guerres balkaniques ont surtout pour effet de pousser le comité à désigner les Arméniens comme la principale menace stratégique sur le plan interne. Les demandes pressantes de réformes dans « les *vilayet* de l'Est », formulées par les puissances européennes, rappellent tant celles exigées par le passé pour la Macédoine qu'elles excitent les susceptibilités unionistes. Talat dit en 1914 : « Les Arméniens ne comprennent-ils donc pas que la réalisation des réformes dépendra de nous ? Nous n'allons pas répondre aux propositions des inspecteurs [étrangers nommés la même année] [...]. Les Arméniens veulent créer une nouvelle Bulgarie. Il apparaît qu'ils n'ont pas assez étudié leurs leçons. Tous leurs efforts, auxquels nous nous opposerons, seront vains. Que les Arméniens attendent de voir. La chance va nous sourire. La Turquie est aux Turcs<sup>918</sup>. » Et le tribunal constitué à Istanbul en 1919 pour juger les crimes du comité précise dans son acte d'accusation que l'affaire « arménienne » est effectivement prise en charge, d'un bout à l'autre par le comité. À preuve, les propos du Dr Nazım confirment que « la politique arménienne a été conçue dans ses plus petits détails

et après mûre réflexion », car « cette initiative allait résoudre la Question d'Orient »<sup>919</sup>.

Le génocide arménien a lieu dans un contexte où nombre d'Unionistes, à l'instar de Dr Reşid, futur *vali* de Diyarbékir, vivent dans un état d'esprit particulier : « C'est soit eux, soit nous »<sup>920</sup>. Mais au-delà de cette préparation psychologique au crime, voire de l'horreur dont la recherche depuis des décennies ne cesse de révéler l'ampleur, le génocide obéit aussi à une rationalité, que Raymond Kevorkian définit comme « détruire pour construire »<sup>921</sup>. Une double construction et une double rationalité, d'ailleurs, d'abord celles d'une Anatolie démographiquement et économiquement turque ou, à défaut musulmane, puis celles de l'empire de Touran, que Ziya Gökalp, mais aussi Enver, ministre de la Guerre, croyaient imminent. Pour la première, précisons d'emblée que la constitution des comités de liquidation des biens arméniens « abandonnés » a lieu au même moment que la déportation ; même si l'État tente de limiter la corruption, les autorités militaires et civiles sont les premières bénéficiaires, avec les notabilités locales, de cette captation des biens par l'extermination. Il en va de même des femmes et jeunes filles enlevées, dont l'État autorise le mariage très peu de temps après les massacres. L'autorisation donnée aux musulmans d'épouser les jeunes filles arméniennes (18 octobre 1915), élargie le 30 avril 1916 aux veuves<sup>922</sup>, suit de bien près les déportations de mai 1915, ce qui signifie la reconnaissance par l'État de la disparition des maris. Ne serait-ce que par cette pratique, interdisant la reproduction du groupe en tant qu'entité, la déportation s'apparente à un génocide tel qu'il est défini par la convention de Genève de 1948.

Quant à la deuxième rationalité, la construction d'un empire pantouranien, rappelons que le Dr Bahaeddin Şakir est accueilli dans la zone frontalière avec la Russie par la banderole : « Le chemin de Touran passe par ici »<sup>923</sup>. Enver a la même conviction d'imminence lorsqu'il envoie son armée à la mort. Mais la frontière s'avère infranchissable, fortement protégée par la neige et par l'armée tsariste ; elle est aussi habitée par une population arménienne, sans doute pas majoritaire, mais qui propose un « nationalisme alternatif », encore ottomaniste, tout à fait susceptible cependant de se radicaliser. L'idée que le nettoyage ethnique est nécessaire pour réaliser l'empire de Touran a émergé presque simultanément avec l'apparition du pantouranisme comme horizon axiologique. Et elle a survécu à la guerre. Comme le dit Yusuf Akçura dans un texte des années 1920 : « Nous sommes bloqués, d'un côté par la mer, de l'autre côté, sur notre chemin du Grand Touran, par les frontières terrestres qu'on veut ériger devant nous. On veut couper les liens avec nos frères qui s'y trouvent en évoquant la composante kurde, ou diverses composantes

iraniennes, ou en construisant un certain nombre de groupes qui existaient dans l'Antiquité mais dont nous n'entendons parler que maintenant<sup>924</sup>. » Les Arméniens, qui ne sont pas nommément mentionnés par Akçura, constituent le plus important de ces groupes.

## LE GÉNOCIDE ARMÉNIEN

Les unionistes maîtrisent mal la question arménienne, du moins avant 1908, mais ils ont une connaissance intime des milieux politiques arméniens, qu'ils fréquentent depuis des décennies dont ils sont à la fois ennemis et alliés. Les rapports entre le comité Union et Progrès et les comités révolutionnaires arméniens sont conflictuels, le premier voulant imposer une révolution par le haut pour prendre le pouvoir, les deuxièmes une révolution visant l'État en tant que tel pour permettre une transformation radicale de l'empire. Lors du Deuxième Congrès jeune-turc en 1907, les délégués arméniens rétorquent à leurs partenaires turcs : « Nous ne sommes pas ici pour défendre le droit du sultanat et du khalifat, mais des Ottomans opprimés. Le *padişah* dispose de l'argent, d'une armée et des espions nécessaires à sa protection. Évoquer, au sein d'un comité révolutionnaire, les droits de *hükümdar* revient, tout simplement, à méconnaître le sens et l'esprit habitant le terme *révolution*<sup>925</sup>. »

Tout en défendant les « droits » de la dynastie ottomane sur l'empire, le comité Union et Progrès a tenté, depuis la fin des années 1890<sup>926</sup>, de manipuler les organisations arméniennes pour les pousser à une violence qu'il n'était lui-même pas en mesure d'utiliser contre le pouvoir hamidien. Talat Pacha le reconnaît dans ses mémoires : « Nous avons demandé aux Arméniens de collaborer avec les centres [unionistes] d'Istanbul et de Salonique, qui étaient encore faibles, et lancer nuitamment quelques bombes sans faire de victimes. Outre qu'une telle action ne leur était possible ni à Istanbul, ni à Salonique, les Arméniens ont rejeté ces propositions par principe<sup>927</sup>. » De même, en exil comme après leur prise de pouvoir, les Unionistes ont tenté d'amener les comités arméniens à défendre la cause nationaliste turque, qui pour eux, constituait l'essence de leur révolution. En 1906, Bahaeddin Şakir se déclarait ulcéré autant par le refus des dirigeants arméniens d'accepter sa proposition de se soumettre à la turcité<sup>928</sup> que par leur insistance sur « notre liberté » et « notre religion »<sup>929</sup>.

Les années 1908-1914 ont également été marquées par des processus contradictoires de massacres et d'alliance. Les massacres d'Adana, qui commencent le 14 avril 1909 (19 850 victimes, dont plus de 17 000 Arméniens), n'ont sans doute pas été organisés par les Unionistes eux-mêmes, d'autant plus qu'ils étaient paralysés par la contre-insurrection à Istanbul déclenchée la veille (13 avril-31 mars selon le calendrier ancien). Mais ils ont montré le degré de

radicalisation antiarménienne d'une certaine population musulmane d'Anatolie, dont des artisans, des commerçants et religieux, et sans doute aussi, des cadres locaux du comité. Une telle explosion de haine antiarménienne, alors que le pays vivait officiellement sous le signe de « la liberté, l'égalité, la fraternité et la justice », avait effrayé même un journaliste comme Ahmed Şerif, correspondant du très unioniste quotidien *Tanin*<sup>930</sup>. Malgré ce sanglant épisode, cependant, l'alliance de la Tachnaksoutyun, le plus grand parti arménien, avec le comité a perduré jusqu'à la guerre. Rifat Süreyya, l'un des rares socialistes ottomans musulmans, ne manquait pas de souligner l'ironie de la situation : « L'une des ignorances ridicules du [*Tanin*] est qu'alors qu'il veut détecter la présence des anarchistes dans le parti Liberté et Entente, son [propre] parti négocie une entente avec le parti arménien Tachnaksoutyun, qui est révolutionnaire socialiste. Mais il est aussi étrange de voir un parti socialiste révolutionnaire essayer de parvenir à une entente avec un parti dont le programme est de droite<sup>931</sup>. »

Le comité s'inquiète de l'existence d'un militantisme armé arménien. Dans un entretien qu'il accorde à l'ambassadeur américain Henry Morgenthau où il justifie la décision de déporter les Arméniens, Enver Pacha dit : « N'oubliez pas que, lorsque nous entreprîmes notre révolution, celle de 1908, nous n'étions que 200 ; mais en dépit de ce petit nombre de partisans, nous avons pu abuser le sultan et le public et leur faire croire que nous étions infiniment plus nombreux et plus puissants que nous ne l'étions en réalité. [...] C'est donc notre propre expérience de révolutionnaires qui nous fait redouter les Arméniens ; et si 200 Turcs ont pu renverser le gouvernement, quelques centaines d'Arméniens instruits et intelligents peuvent mener à bien semblable entreprise<sup>932</sup>. » Pourtant, c'est le comité lui-même qui arme le Tachnaksoutyun avant la guerre, dans l'espoir de l'utiliser contre la Russie. Comment expliquer le renforcement militaire d'une « organisation dont on craignait les activités révolutionnaires », mais aussi la décision de Tachnaksoutyun de « collaborer avec les Ottomans<sup>933</sup> » ? Nous n'avons pas de réponse convaincante à cette double question, il semble cependant que c'est dans ce lien paradoxal entre les deux organisations que réside l'une des clefs de lecture du génocide. Le comité Union et Progrès veut une subordination totale des partis arméniens et la transformation de Tachnaksoutyun en un outil au service de la turcité (et non de l'ottomanité), deux demandes que la Fédération révolutionnaire arménienne, inscrite dans une perspective panottomane, ne peut accepter. Le dernier acte se joue lors de la visite de Bahaeddin Şakir à la Tachnaksoutyun après son Huitième Congrès (juillet 1914). Le leader unioniste enjoint l'organisation arménienne à s'engager du côté de l'armée ottomane contre la Russie, son refus provoquant à la fois déception et colère du

comité dans son ensemble<sup>934</sup>.

Cependant, ni les guerres balkaniques et le contexte de la guerre mondiale qui suspend toute pression diplomatique sur Istanbul, ni le nationalisme turc dans sa dimension pantouranienne, ni cette relation de haine mêlée d'admiration avec les révolutionnaires arméniens ne peuvent, à eux seuls, expliquer le génocide, tant son histoire est intimement liée au « comité central » unioniste et la *Teşkilat-ı Mahsusa*, son « organisation spéciale », qui en constitue l'émanation clandestine, voire le gouvernement secret. Tout indique, en effet, qu'à partir des guerres balkaniques, qui mettent un terme à la présence ottomane à Salonique, son fief, le comité secret unioniste se juxtapose presque entièrement avec cette deuxième organisation. Pour complexifier les choses, il existe, dans les faits, deux organisations spéciales, imbriquées mais distinctes. La première dépend de Talat, ministre de l'Intérieur en 1913, puis *sadrazam* à partir de 1916, ainsi que des Drs Nazım et Bahaeddin Şakir<sup>935</sup>. Les interrogatoires du tribunal militaire d'Istanbul en 1919 révèlent l'existence d'une deuxième organisation, contrôlée par Enver, ministre de la Guerre<sup>936</sup>. Le sourd conflit entre Talat et Enver avait entraîné la constitution de deux organisations secrètes, évitant ainsi l'éclatement du comité<sup>937</sup>, devenu un véritable cartel de pouvoir. Face aux compétences organisationnelles indéniables de Talat et des Drs Bahaeddin Şakir et Nazım, acquises depuis 1905-1906, Enver disposait d'un autre atout : l'élargissement de quelque 10 000 criminels au lendemain de l'entrée en guerre de l'empire, attesté également par des documents produits devant le tribunal d'Istanbul<sup>938</sup>, l'avait doté d'une force de frappe redoutable. Selon un officier de l'époque, Aziz Semih, dont les souvenirs ont paru en 1935, « Enver comptait sur ces groupes de voyous<sup>939</sup> ». Séparées ou ensemble, les deux organisations étaient omniprésentes sur le terrain de la guerre mais aussi à l'arrière-front. « Il n'y avait pratiquement pas de commandant qui ne maugréât pas contre les bandes de *Teşkilat-ı Mahsusa*. Şerif [İlden], commandant du 9<sup>e</sup> corps d'armée, les trouvait nuisibles, inutiles, et déplorait que ses meilleurs officiers ainsi que les plus braves [combattants] d'Erzurum fussent mis à la disposition de la *Teşkilat*. Baki [Vandemir] se plaignait également que Bahaeddin Şakir se mêlât de toutes les affaires concernant le front<sup>940</sup>. » Souvent, comme le confesse un militaire au tribunal d'Istanbul en 1919, les instances militaires étaient contournées par ces deux organisations secrètes, œuvrant au grand jour mais insaisissables, qui imposaient leurs décisions à tous sans pour autant assumer une quelconque responsabilité individuelle<sup>941</sup>.

Ces organisations agissent dans un contexte de « guerre totale », apparu en 1915 selon l'analyse de Jay Winter<sup>942</sup> et John Horne<sup>943</sup>. Les Unionistes sont parfaitement conscients qu'avec « 14-18 », la nature

même de la guerre a changé pour devenir totale, embrasser tout l'espace et peser sur les populations déclarées ennemies. Les officiers allemands présents dans l'armée ottomane, comme Max von Schubert-Richter, tué lors de la tentative de putsch d'Adolf Hitler à Munich en 1923<sup>944</sup>, relayent la doctrine de la guerre totale aussi bien dans les écoles militaires turques que sur le front. Au tournant de l'an 1915, les deux *Teşkilat* gagnent les coudées franches ; au grand dam du Dr Adnan (Adivar), leurs médecins en profitent pour expérimenter la « mort médicale », infligée notamment par l'inoculation de vaccins mortels sur les civils arméniens<sup>945</sup>.

La chronologie des mois qui conduisent au génocide est mal connue et contradictoire. La déportation, puis l'exécution de plusieurs centaines de dignitaires arméniens d'Istanbul (235 selon les auteurs turcs, entre 500 et 600 selon les sources arméniennes) le 24 avril 1915 sont retenues comme le début officiel du génocide. La promulgation d'une loi intitulée *Sevk ve Iskân Kanunu* (loi sur le transfert et l'installation), plus communément connue comme *Tehcir Kanunu* (loi sur la déportation) le 27 mai 1915, marque le passage au processus d'extermination dont elle est d'ailleurs le seul acte légal, même si elle ne fait aucune mention explicite aux Arméniens. La loi « autorise » les pouvoirs publics à « réprimer immédiatement et avec violence toute résistance contre l'armée » dans le but d'assurer la « défense de l'État et la sauvegarde de l'ordre public » en période de guerre et à « déplacer et installer dans d'autres localités, individuellement ou ensemble, les populations des villes et villages soupçonnées de trahison ou d'espionnage » en fonction des besoins militaires<sup>946</sup>. Enfin, une autre date, précoce, est évocatrice : le 25 février 1915, au moment même où Enver Pacha exprime au patriarche arménien sa gratitude pour « le sens de sacrifice et l'héroïsme », des soldats de sa communauté, l'armée procède à l'extermination des membres arméniens de ses bataillons ouvriers, déjà désarmés<sup>947</sup>.

La défaite ottomane à Sarıkamış face à la Russie (22 décembre 1914-17 janvier 1915) joue un rôle décisif dans ce processus tant elle crée une onde de choc au sein de l'armée et de la *Teşkilat*. La montée en puissance de la radicalité antiarménienne du comité est alimentée par un double chef d'accusation : collaboration avec la Russie et préparation d'une révolte antiottomane dans la zone frontalière. Incontestablement, les Arméniens sujets du tsar participent à la guerre comme recrues de l'armée russe. Il y a sans doute aussi un nombre indéterminé de volontaires arméniens, ressortissants de l'Empire ottoman ou de Russie, qui tentent d'intégrer l'armée russe mais sont rapidement désarmés par Moscou qui craint leurs activités révolutionnaires<sup>948</sup>. Quant aux documents indiquant les préparatifs d'une révolte interne, il s'agit, comme le montre Raymond Kevorkian,

de traductions « un peu gauchies » de textes de 1906, lorsque le comité Union et Progrès cherchait précisément à pousser les militants arméniens à perpétrer des actes de violence. Kevorkian explique comment Bahaeddin Şakir sait les utiliser à Istanbul auprès du comité central de l'organisation unioniste pour justifier la répression qui s'abat sur les Arméniens, notamment à Van. Il est à cette occasion déchargé de toute activité sur le front externe pour se consacrer exclusivement « aux ennemis de l'intérieur »<sup>949</sup>. Les Arméniens de cette province frontalière saisissent les autorités à plusieurs reprises pour rappeler leur loyauté et prier de ne pas être traités en ennemis. En réponse, le *vali* Hasan Tahsin Bey (Uzer, 1878-1939), qui ne cesse d'affirmer qu'aucune activité subversive n'est visible au sein de la communauté, est relevé de ses fonctions pour être remplacé par Cevdet Tahir (Belbez) Bey. Les Arméniens sont contraints à l'autodéfense pour éviter le pire, mais en vain : assassinats et massacres s'intensifient bien avant le 24 avril 1915. Les leaders de la Tachnaksoutyun, qui avaient refusé d'organiser une révolte dans le Caucase contre la Russie sont exécutés ; de novembre 1914 à avril 1915, 22 000 Arméniens périssent des suites de la politique de la terre brûlée que l'armée ottomane applique dans le Caucase ou dans les enclaves occupées en Perse<sup>950</sup>. L'autodéfense des Arméniens est donc rapidement brisée, mais elle constitue, aux yeux des Unionistes, la « preuve tangible » tant attendue de leur « trahison » en tant que population, précipitant la mise en application des mesures déjà envisagées par la *Teşkilat-ı Mahsusa*, forte à ce moment de plus de 30 000 militaires, volontaires et repris de justice.

La politique de déportation massive, couvrant la totalité de l'Anatolie et visant graduellement toute la population arménienne, peut dès lors être lancée. Selon le désormais célèbre « Cahier noir » de Talat Pacha (publié récemment par un historien populaire ultranationaliste turc) dont l'authenticité ne peut être remise en cause malgré les démentis de certains experts militaires, en quelques mois 924 158 personnes sont déportées<sup>951</sup>. Pour méticuleuse qu'elle soit, la liste préparée par Talat, qui montre combien il suit personnellement l'affaire, omet une bonne partie du pays où s'applique une politique de déportation ou d'extermination sur place, comme Van, Edirne, Kastamonu, des zones de l'Anatolie centrale et de la région d'Égée. On ne connaîtra pas le nombre réel de déportés, mais il est, de très loin, supérieur aux informations fournies par Talat.

L'ordre de déportation est communiqué aux autorités locales soit par des courriers, soit par des télégrammes qu'elles ont l'obligation de détruire après lecture. Le système unioniste est en effet parfaitement rodé, en ce sens où les *Katib-i mesul* (« secrétaires responsables »), initialement nommés pour séparer le parti de l'État, parviennent à



subordonner totalement l'État à l'organisation spéciale, à tous les échelons du pouvoir<sup>952</sup>. L'ambassadeur allemand Hans Freiherr von Wangenheim a parfaitement saisi la chaîne de commandement du génocide lorsqu'il écrit : « Talat et les autres dirigeants d'Union et Progrès tentaient, à l'évidence, de "résoudre" la question arménienne à leur manière. Puisque les *vali* des provinces et autres autorités régionales avaient pris l'habitude de recevoir leurs ordres directement du comité central du Parti plutôt que du gouvernement, il était difficile de mettre un terme à la politique antiarménienne<sup>953</sup>. » Que disent ces commis dépêchés en Anatolie ou ces télégrammes ? Sauf exception, on n'en connaît pas le contenu exact, mais nombre de responsables de haut rang se souviennent, à l'instar de Halil Menteşe (1874-1948), futur ministre des Affaires étrangères du comité Union et Progrès, du moment terrible où ils reçurent l'ordre : « J'ai été pris d'anxiété quand j'ai reçu ces télégrammes concernant les Arméniens. Je n'ai pu dormir de la nuit. Le cœur ne pouvait rester indifférent à cela. Mais si ce n'était pas nous, c'était eux qui allaient le faire. Naturellement, c'est nous qui avons commencé. Il s'agissait pour notre nation de la vie ou de la mort<sup>954</sup>. »

Le Dr Reşid (1873-1919) que nous avons déjà cité, ne dit pas autre chose :

[...] le fait d'être un médecin ne pouvait pas me faire oublier ma nation. Reşid était naturellement un médecin et devait se comporter conformément aux exigences de la médecine. Mais avant tout, le Dr Reşid était né Turc [...] Ta nationalité vient avant toute autre chose. [...] Les Arméniens de l'Est étaient tellement excités [contre nous] que s'ils étaient demeurés dans leurs pays ( *memleket* ) il ne resterait pas un seul Turc, un seul Musulman en vie [...] Je me suis alors dit : "Ô docteur Reşid, il y a deux possibilités. Soit ils vont nettoyer les Turcs, soit ils vont être nettoyés par les Turcs." Je ne pouvais rester indécis entre ces deux hypothèses. Ma turcité l'a emporté sur ma qualité de médecin. Je me suis dit : "Plutôt qu'ils nous éliminent, nous devons les éliminer [ *ortadan kaldirmek* ]" [...] Si l'histoire me tient rigueur de cette attitude, je l'accepterai. [Mais] je me moque de ce que les autres nations écrivent ou écriront sur moi<sup>955</sup>.

Cette figure emblématique de l'Unionisme, par ailleurs profondément antigrecque, estime en effet que les Arméniens sont des « microbes », menaçant la nation turque appréhendée comme un « corps » organique<sup>956</sup>. Son arrivée à Diyarbékir ne s'accompagne pas seulement de l'assassinat de Hüseyin Nesimi (1868-1915), sous-préfet de Licé, opposé à la déportation, mais également de la constitution de milices urbaines à Diyarbékir et à Urfa où il agit de composer avec Ahmed Bey le Circassien et Halil Bey (puis Pacha, oncle d'Enver, 1882-1957)<sup>957</sup>. La politique de déportation dans sa zone est synonyme d'extermination massive d'une population que lui-même estime à 120 000 personnes<sup>958</sup>, essentiellement arméniennes, mais aussi assyro-chaldéennes<sup>959</sup>. La répression à l'encontre de cette communauté est en



effet également meurtrière dans ce *vilayet* mais aussi dans d'autres districts de l'Est, comme à Hakkari<sup>960</sup>.

Les historiens ont longuement discuté du rôle de l'Allemagne dans le génocide. Précisons d'emblée que de nombreux diplomates et officiers allemands ont tenté d'arrêter les massacres et sont intervenus avec insistance auprès de Berlin pour qu'il use de son influence. Mais la diplomatie allemande dans son ensemble a justifié les déportations et les massacres, dont elle était parfaitement informée, par les « nécessités militaires ». Un attaché militaire allemand en poste à Istanbul déclarait : « Les Arméniens sont sur le point d'être exterminés [à la suite de leur conspiration avec les Russes]. Cela est rude, mais utile<sup>961</sup>. » Tout ne relève cependant pas du seul registre sécuritaire. Pour certains officiers et diplomates allemands, autant marqués par le darwinisme social que leurs alter ego unionistes, les Arméniens sont les « Juifs d'Orient », et les mesures unionistes à leur encontre représentent « la réaction naturelle au système parasite de la classe d'affaires arménienne »<sup>962</sup>.

De nombreux témoins, parmi lesquels des diplomates, des missionnaires mais aussi des responsables politiques turcs, à l'instar du député de Trabzon Mehmed Emin (1874-1926)<sup>963</sup>, ont raconté après la guerre l'horreur de ces « déportations », qui souvent se sont soldées par l'exécution *in situ* des hommes. Mais les travaux de Raymond Kevorkian permettent de comprendre que l'« arrivée » sur les lieux de destination en Syrie, plus particulièrement la région de Der-ez-Zor, réputée pour son climat très hostile<sup>964</sup>, n'est pas synonyme de la fin des massacres. Selon toute probabilité, 200 000 « déportés » qui avaient pu arriver à Alep trouvèrent ensuite la mort<sup>965</sup>. Les survivants furent en effet soumis à une deuxième déportation, puisque le 20 avril 1916 un officier unioniste de Der-ez-Zor informait le consul d'Alep qu'il avait reçu l'ordre de garder « 10 % des Arméniens seulement pour déporter les autres à Mosul<sup>966</sup> ». Fuat Dündar, qui a dépouillé une partie des archives ottomanes, a trouvé des dizaines de télégrammes signés par Talat Pacha en personne, interdisant une présence arménienne au-delà de 2,5 % à 8 % de la population locale selon les diverses localités<sup>967</sup>. L'objectif affiché était d'empêcher la constitution d'une minorité significative arménienne, y compris hors de l'Anatolie. Akçam dit à ce propos : « Le tableau qui se dégage [de ces télégrammes] est le suivant : la population arménienne ne doit pas excéder, dans les [destinations] de déportation, 10 % de la population, pour se situer entre 145 000 et 200 000 personnes [dans l'ensemble de l'empire]<sup>968</sup>. » Ce « seuil démographique » est de loin inférieur au nombre de déportés (près d'un million de personnes) donné par Talat Pacha, ce qui destine, inévitablement, les autres à la mort. Dans les mémoires qu'il écrit après la guerre, Cemal Pacha, l'un des trois

hommes forts du pays, qui aurait pu pourtant user de son autonomie quasi totale en Syrie pour sauver des vies humaines, met en avant ces ordres, ne lui « laissant aucune marge », pour se déculpabiliser<sup>969</sup>.

La lecture des procès verbaux du tribunal de Berlin (1921), qui juge Soghomon Tehlirian (1896-1957), l'assassin de Talat Pacha, est instructive pour comprendre comment les massacres sont perçus dans l'Allemagne d'après la guerre. Ce procès devient en effet rapidement celui de l'unionisme, comme le montre le témoignage d'Armin T. Wagner (1886-1978), infirmier militaire allemand : « Nous avons connu des cas similaires. Il y a eu des soldats polonais et tchèques de l'armée allemande qui ont changé de camp. Mais l'idée de punir des innocents [en réponse à ces actes], de déporter tous les Polonais de l'Allemagne vers la côte balte ou tous les Tchèques de l'Autriche vers les hautes cimes des Alpes ou les glaciers du Tyrol n'a traversé l'esprit de personne<sup>970</sup>. » L'intervention en faveur des Unionistes de Liman von Sanders, qui avait participé à la sanglante déportation des Grecs d'Ayvalık le 23 novembre 1918<sup>971</sup>, permet à la défense de transformer le procès en celui du militarisme en général, du militarisme allemand en particulier.

Les documents réunis par Vahakn Dadrian et Taner Akçam<sup>972</sup> montrent également un réveil des consciences ottomanes au lendemain de la guerre, malgré la volonté des décideurs politiques et de quelques nationalistes d'escamoter le débat et relativiser le bilan des atrocités. Des consciences déchirées, honteuses, puisqu'il est impossible de porter le crime, déculpabilisantes, puisqu'il s'agit d'accuser le seul comité de cette monstruosité pour laver l'honneur des Turcs et musulmans, aiguës cependant, puisqu'elles ne nient pas les faits et tranchent nettement avec la politique négationniste qui sera par la suite institutionnalisée en Turquie. Certains politiciens, comme Ahmed Rıza qui avait dirigé le comité Union et Progrès en exil avant d'être mis sur la touche par ses successeurs, sont écrasés par le poids de ce crime, qui engage selon eux la responsabilité du pays tout entier et pas seulement celle du triumvirat<sup>973</sup>. Alors que le *sadrızam* Damad Ferid Pacha reconnaît la disparition de quelque 800 000 Arméniens<sup>974</sup>, le tribunal créé pour juger les crimes de l'Unionisme enregistre des témoignages accablants, notamment de la part des Turcs. Le procureur prend acte de la destruction d'une grande partie des archives du comité et de la *Techkilat*, organisée peu de temps avant la fuite des dirigeants unionistes, mais parvient néanmoins à produire un nombre important de documents et à rendre compte des ordres de destruction donnés oralement aux responsables locaux<sup>975</sup>. Contentons-nous d'un seul télégramme, signé par Bahaeddin Şakir le 21 juin 1915 et envoyé au secrétaire général du comité à Mamûratulaziz (actuelle province d'Elazığ) : « Liquide-t-on

les Arméniens qui sont déportés ? Extermine-t-on des gens dangereux ou se contente-t-on de les déporter et éloigner<sup>976</sup> ? »

Quant aux quelques rares Unionistes arrêtés après la défaite, ils se défendent sans même penser à nier la gravité de leurs actes. À titre d'exemple, Kemal Bey, le sous-préfet de Yozgat (exécuté) dit à ses juges : « [...] je les ai déportés en vertu d'un ordre donné par le gouvernement central ; il est probable que certaines tragédies se produisirent pendant la déportation. Mais c'était la conséquence inévitable du sentiment de vengeance qui vit le jour dans les cœurs de la population musulmane à la suite des crimes et actes sanguinaires commis par les Arméniens<sup>977</sup>. » Les principaux dirigeants unionistes se livrent après la guerre à la rédaction de leurs mémoires qui, entre quelques regrets et confessions, assument plutôt que ne nient les atrocités au nom de la lutte pour la survie de la nation. Certains d'entre eux tiennent même des discours musclés, tel Halil Pacha (Kut) qui dit sa fierté d'avoir organisé la mort de 300 000 Arméniens, « peut-être plus, peut-être moins, je n'en ai cure<sup>978</sup> », ou encore s'adresse dans les termes suivants aux Arméniens du Caucase :

Ô nation arménienne, avec qui j'ai collaboré pour renverser un *padichah* oppresseur [le sultan Abdülhamid II] et pour fonder une patrie libre et heureuse !

Ô nation arménienne QUE J'AI ESSAYÉ D'ANÉANTIR JUSQU'AU DERNIER MEMBRE parce qu'elle tentait d'effacer ma patrie et de la rendre prisonnière de l'ennemi lorsque celle-ci vivait ses jours les plus terribles et les plus douloureux. Si vous restez fidèles à la patrie turque, je ferai tout ce qui est à ma disposition pour vous. MAIS SI DE NOUVEAU VOUS SUIVEZ CERTAINS KOMITADJI INCONSCIENTS [de leurs actes] ET TENTEZ DE TRAHIR LA PATRIE TURQUE, JE DONNERAI L'ORDRE À MES ARMÉES QUI ENTOURENT VOTRE PATRIE ET JE NE LAISSERAI PAS UN SEUL ARMÉNIEN SUR LA SURFACE DE LA TERRE<sup>979</sup>.

Les autorités kémalistes, quant à elles, tentent dans un premier temps de prendre leurs distances avec les Unionistes. Le 30 mai 1926, cependant, le gouvernement de la république de Turquie décide d'envoyer un signe de solidarité aux familles des Unionistes « martyrs » tués par les militants arméniens après la guerre ou exécutés (Talat, Cemal, Said Halim, Bahaeddin Şakir et le Dr Reşid) en leur octroyant « des biens immobiliers et des terres abandonnés par les Arméniens »<sup>980</sup>.

Revenant sur 1915 des décennies après, Şevket Süreya Aydemir (1897-1976), ancien communiste recyclé en idéologue du kémalisme, puis historien en vogue, évoque dans les années 1960 l'existence de certaines « pages de l'histoire humaine qu'il conviendrait d'oublier [...] Il vaudrait mieux oublier éternellement cette histoire<sup>981</sup> ». Est-ce aussi le discours des victimes réduites au silence ? Dans un premier temps, sans doute oui, tant il fallait refermer la blessure dans les trajectoires individuelles et communautaires des survivants dans les

années 1920-1940. Mais si, près de cent ans après, le spectre du génocide continue de peser si lourdement sur la Turquie, c'est que les victimes, ni d'ailleurs les bourreaux, n'ont dans les faits rien oublié.

## CHAPITRE 10

### LA NAISSANCE DE LA TURQUIE KÉMALISTE

*Lorsqu'un changement comme je l'entends voit le jour, des éléments de résistance et de réaction apparaissent. Ils s'opposent à vous tantôt par les armes, tantôt avec des livres dans la poche, la grise mine des gens habitués à l'ancienne, et des mots porteurs d'erreurs et de tensions à la bouche. Tant que vous ne les renverserez pas, il n'y aura pas de possibilité de faire la révolution ou de la protéger longtemps. Si bien que l'une des caractéristiques de la révolution turque est d'utiliser le maximum de violence.*

Recep Peker (1887-1950), secrétaire général  
du Parti républicain du peuple,  
titulaire de la chaire d'histoire de la Révolution  
de l'université d'Istanbul<sup>982</sup>.

### L'INTERRÈGNE

Les trois dirigeants unionistes, Cemal, Enver et Talat, ainsi que d'autres responsables du parti fuient Istanbul à la fin d'octobre 1918 ; nous reviendrons le moment venu sur leurs aventures postérieures. Un nouveau gouvernement, dirigé par Ahmet İzzet Pacha (Furgaç, 1864-1937), signe le 30 octobre 1918 l'armistice de Moudros, qui prévoit la capitulation totale de l'empire. Précaire, il tombe juste après l'avoir signée, suivi des cabinets d'Ahmet Tevfik Pacha (11 novembre 1918-3 mars 1919), puis de Damad Ferid Pacha (4 mars-30 septembre 1919), ce dernier organisant des élections en décembre 1919, remportées par son parti, l'Entente libérale, interdit sous le régime unioniste. L'occupation de vastes parties de l'Anatolie par la France et l'Italie, puis celle d'Istanbul par les forces franco-britanniques (13 novembre 1918) et surtout, d'Izmir et d'une partie de l'Anatolie de l'Ouest par la Grèce (15 mai 1919), fragilisent ce gouvernement et ouvrent la voie à une crise politique que les cabinets successifs ne sauront surmonter. S'il parvient encore à exercer un contrôle tout relatif sur la capitale, le « pouvoir central » est pratiquement absent des provinces livrées à des groupes armés qui se constituent en « résistance ». Istanbul décide alors d'envoyer l'un de ses prestigieux généraux, Mustafa Kemal, héros des Dardanelles, qui convoite en vain le poste de ministre de la Guerre<sup>983</sup>, à titre d'inspecteur en Anatolie. Embarquant à Samsun sur la côte de la mer Noire le 19 mai 1919, il se déclare en dissidence pour prendre progressivement la direction des comités de résistance locaux.

Qui est ce général ? Rien ne différencie Mustafa Kemal, né en 1881, de tant d'autres Unionistes qui conquièrent le pouvoir dix ans auparavant, si ce n'est que son évidente mise à l'écart des circuits décisionnels. D'origine balkanique, plus précisément de Salonique, siège du comité, il est, comme d'autres officiers, conquis par *Das Volk im Waff* (« La nation en armes ») de Colmar Freiherr von der Goltz, son supérieur hiérarchique<sup>984</sup>, source d'inspiration de son manuel d'instruction civique dicté des années après à sa fille adoptive Afet İnan<sup>985</sup>. Comme ses autres compagnons, il est aussi influencé par Gustave Le Bon<sup>986</sup>. De sa jeunesse il a gardé une bibliothèque éclectique, comprenant tout autant Thomas Carlyle que Büchner, Platon que Hobbes, attentivement lue et annotée, parfois des ouvrages aux accents ouvertement antisémites ou militaristes, comme c'est le cas de manuel du droit d'İsmail Hakkı Babanzade (1876-1913), célèbre professeur de l'université d'Istanbul<sup>987</sup>. Grâce à cette formation de jeunesse, il peut improviser une leçon sur la Révolution française à une délégation française à Ankara, même s'il lui arrive de confondre Montesquieu et Rousseau.

Il entre dans l'« organisation », à savoir Union et Progrès, en 1906 ou 1907, puis prend part à l'Armée de l'action dépêchée depuis Salonique pour écraser la révolte de 1909 à Istanbul. Il a, comme Enver, servi en tant que *Fedai Zabıt* (« officier prêt au sacrifice ») en Libye contre les Italiens en 1911. Contrairement aux chefs unionistes, cependant, il ne souhaite pas en 1914 une entrée en guerre précipitée de l'empire, puisque « nous avons déclaré la mobilisation sans avoir fixé nos objectifs, cela est très dangereux<sup>988</sup> », mais il est aussi convaincu que ses chefs unionistes que Guillaume II est « le plus grand commandant de notre temps<sup>989</sup> ». Plus que cette opposition de prudence, cependant, sa participation à la victorieuse bataille des Dardanelles, où il a fait preuve de ses compétences militaires, le distingue des principaux leaders unionistes. Pris sous les feux de ce front où il a risqué à plusieurs reprises sa vie, il n'a pas été impliqué sur les terrains où se menait le génocide des Arméniens. Mais si, dans un premier temps, il définit les massacres comme un « acte honteux<sup>990</sup> », sur le fond il partage le discours antiarménien des Unionistes. À titre d'exemple, il précise, le 28 décembre 1920 : « Tout ce que les composantes non musulmanes de notre pays ont subi s'explique par le fait qu'elles se sont laissé manipuler par les complots étrangers, ont abusé de leurs privilèges et se sont livrées à une politique séparatiste brutale<sup>991</sup>. » Sans s'y réduire, la guerre de l'indépendance, dont il devient la personnalité emblématique, reste ancrée dans une hostilité ouverte envers des Arméniens sur le front de l'Est, où ses forces exercent une pression militaire constante sur l'éphémère république d'Arménie<sup>992</sup>, bientôt soviétisée, et sur le front

du Sud, en Cilicie où la reconquête après le départ graduel des forces françaises et italiennes entre 1920 et 1921 s'accompagne de l'expulsion des Arméniens survivants du génocide, qui tentaient une douloureuse expérience de réinstallation<sup>993</sup>.

L'occupation de l'Assemblée ottomane par les forces alliées (16 mars 1920), qui exilent à Malte ses membres pro-unionistes (comme Ziya Gökalp, qui avait refusé de s'enfuir avec les autres dirigeants du comité), crée un réel vide de pouvoir au cœur de la capitale ottomane, mais donne l'occasion à Mustafa Kemal de convoquer une nouvelle assemblée nationale (23 avril 1920) et constituer un contre-gouvernement à Ankara. Le traité de Sèvres renforce considérablement la légitimité du gouvernement d'Ankara, jusqu'alors reconnu seulement par Moscou. Signé le 10 août 1920, il prévoit la division de la Turquie en zones d'influence britannique, française et italienne, le contrôle international des Dardanelles et d'Istanbul, la démilitarisation de la Thrace turque (en partie cédée à la Grèce), la création d'une Arménie et potentiellement d'un Kurdistan et le rétablissement des capitulations en contrepartie du renoncement par les pays de l'Entente aux indemnités de guerre. Selon le traité, alors que la France récupère plusieurs villes dont Anteb (Ayıntab), Urfa et Mardin, la Grèce s'empare de la région d'Izmir dans la perspective d'organiser un référendum pour en décider l'appartenance finale. Rejetant le traité, le gouvernement d'Ankara va progressivement réorganiser une armée en éliminant ou incorporant les forces miliciennes qui s'étaient constituées à travers l'Anatolie, pour obtenir, au bout d'une guérilla de courte durée mais aussi d'après négociations, l'évacuation des forces françaises et italiennes. Après la « soviétisation » de l'Arménie (2 décembre 1920), il redéploie ses forces du front de l'Est dans l'Ouest pour accroître la pression sur l'armée grecque, avant d'être reçu à la Conférence de Londres (février 1921) comme seul représentant légitime de l'Empire ottoman, au détriment d'Istanbul. Après plusieurs batailles victorieuses en 1921 (janvier et mars, à İnönü dans la province d'Eskişehir et août-septembre, à Sakarya), les forces kémalistes lancent une ultime campagne militaire (la « Grande Offensive », le 26 août 1922), entrent à Izmir le 9 septembre et mettent fin à l'occupation grecque. Le 19 octobre 1922, les forces alliées évacuent Istanbul et les Dardanelles sans affrontement.

Le Pacte national adopté par l'Assemblée d'Istanbul en 1920 avant sa dissolution, que le pouvoir kémaliste avait accepté comme feuille de route, prévoyait également la restauration de la souveraineté ottomane sur certains territoires tombés dans l'escarcelle de la Grande-Bretagne et la France, puissances mandataires respectivement en Irak et en Syrie. Partant du principe de réalité,

Mustafa Kemal infléchit cette orientation et juge que les frontières du Pacte national seront celles que « nous pourrions nous fixer par nos forces<sup>994</sup> ». L'armistice de Mudanya (province de Bursa, 11-14 octobre 1922), lui permettant d'établir sa souveraineté sur Istanbul et d'obtenir la libération de la ville, Kemal décide de ne pas remettre en cause le traité d'Ankara, fixant la frontière de la Turquie avec la Syrie, qu'il a signé avec la France (20 octobre 1921) et d'ajourner le moment de résolution des litiges territoriaux avec la Grande-Bretagne, puissance mandataire en Irak (il acceptera l'arbitrage de la Société des nations qui, en 1926, confirme le tracé actuel des frontières entre les deux pays).

Le dernier sultan Mehmed Vahdettin (Mehmed VI, 1861-1926), totalement dépourvu de marge de manœuvre mais honni par les nationalistes pour s'être compromis avec les Britanniques, fuit le pays à bord d'une frégate anglaise. Le sultanat, devenu de fait caduc, est aboli le 1<sup>er</sup> novembre 1922. Au terme de plusieurs mois de négociations, Ankara parvient à signer le traité (dans les faits, « les traités ») de Lausanne avec la Grèce et les puissances européennes, rétablissant sa souveraineté sur les territoires actuels de la Turquie, et liquidant les dossiers hérités de l'Empire ottoman, dont la dette ottomane et des capitulations (24 juillet 1923). La proclamation de la République le 29 octobre 1923, puis la suppression du khalifat le 3 mars 1924 sont les derniers événements majeurs qui enterrent définitivement l'Empire ottoman.

## LES DYNAMIQUES DE LA RÉSISTANCE KÉMALISTE

La fin de la Première Guerre mondiale sonne aussi le glas de l'unionisme qui avait régné pratiquement sans partage pendant dix ans. Les milieux intellectuels qui vivent la sortie de la guerre dans un malaise étouffant, tentent de donner sens à ce passé récent si lourd à assumer et souffrent des incertitudes dues à la disparation des repères nationalistes, scientifiistes et organicistes de la « doctrine unioniste ». Les débats sont vifs : alors que certains auteurs découvrent Bergson, si violemment critiqué par le matérialisme vulgaire du comité, d'autres s'en prennent à l'impératif de *muassırlaşma* (« contemporénisation »), thème cher à Ziya Gökalp. Le socialisme, ce « nouveau venu » sur scène, jouit d'un grand attrait sous toutes ses formes, du spartakisme à l'islamo-communisme au sein de cette élite en désarroi<sup>995</sup>.

À plus d'un titre la guerre d'indépendance lancée par Mustafa Kemal en Anatolie marque la sortie de l'unionisme, mais s'inscrit néanmoins dans une certaine continuité avec lui. Si elle a perdu toute crédibilité politique, l'« option unioniste » ne disparaît d'ailleurs pas immédiatement. Le triumvirat en fuite ne s'avoue pas vaincu et continue à hypothéquer l'avenir du pays. Les Unionistes exercent



encore une influence réelle à Istanbul à travers l'héritier officiel du comité, le *Teceddüt* (« Renouveau »), parti dirigé par Fethi Bey, un proche de Mustafa Kemal, que nous rencontrerons de nouveau au fil de ce chapitre, et qui regroupe certaines figures unionistes de deuxième plan telles que Tevfik Rüşdü (Aras, 1883-1972) ou Yunus Nadi (1879-1941). Les activités des principaux dirigeants unionistes se poursuivent cependant depuis l'exil. Le 19 mai 1919, Talat s'adresse ainsi à Enver : « Je suis du même avis que toi. Plutôt que de nous suicider, nous devons vendre cher notre peau<sup>996</sup>. » Les responsables unionistes tentent, depuis l'Europe, d'organiser une nouvelle action politique, quitte à investir le Caucase, en proie à l'instabilité<sup>997</sup>, pour parvenir ensuite à s'implanter en Anatolie (Nuri Pacha [Killigil], 1881-1949), frère d'Enver, attend 30 000 volontaires azéris pour mener cette opération, et se retrouve avec 37 personnes seulement !<sup>998</sup>). De même, comme le montrent les lettres de Talat à Mustafa Kemal, le comité caresse toujours le rêve de provoquer une insurrection des musulmans de l'Inde et des populations arabes contre la Grande-Bretagne et la France, prélude à leur revanche sur ces deux puissances<sup>999</sup>. Enfin, depuis leur exil, les Unionistes se rapprochent des bolcheviques au point de se présenter comme de vrais anti-impérialistes<sup>1000</sup>, car ils espèrent ainsi « écraser l'Arménie » où une jeune république tente de se mettre en place<sup>1001</sup>. Enver, Nuri et les membres *Teşkilat* se réunissent et négocient avec Moscou au nom de *Karakol* (« avant-poste/patrouille »), leur nouvelle organisation secrète qui a remplacé l'organisation spéciale<sup>1002</sup>. Sans se trop mettre en avant, Mustafa Kemal les encourage également dans ce sens<sup>1003</sup>, car l'épuisement des Unionistes dans le Caucase lui laisse les mains libres en Anatolie.

Ce souffle « unioniste » sera de courte durée : Talat (Berlin, 15 mars 1921), Cemal (Tbilissi, 21 juillet 1922), ainsi que Said Halim, grand vizir de 1914 à 1916 (Rome, 4 décembre 1921) et Bahaeddin Şakir (Berlin, 27 avril 1922) tomberont sous les balles de militants arméniens rescapés du génocide et Enver trouvera la mort à Beldjivan (Tadjikistan, 4 août 1922) où il tente de réaliser ses rêves d'Empire turc, au cours d'un affrontement avec l'Armée rouge qu'il avait courtisée au début<sup>1004</sup>. Les Unionistes comme force plus ou moins autonome ne disparaîtront pas complètement, ils tiennent même un congrès les 12 et 13 avril 1923, chez Cavid Bey, ancien ministre des Finances<sup>1005</sup> ; mais ils ne parviendront plus à ressusciter une organisation capable de représenter une voie politique viable, concurrente du pouvoir kémaliste.

La question, politiquement sensible, de l'opinion intime de Mustafa Kemal sur les Unionistes, reste encore entièrement ouverte. Il est évident qu'en ces années de lutte où il a besoin de toutes les forces

nationalistes (voire non nationalistes), Kemal ne peut dénoncer ouvertement les chefs unionistes et doit, ne serait-ce que pour les éloigner de l'Anatolie, entretenir des relations courtoises avec eux. Néanmoins, dans un entretien qu'il accorde à un journaliste américain à Istanbul en plein désarroi, alors qu'il n'est pas encore « résistant », il ne ressent pas le besoin de cacher sa colère : « Les Unionistes nous ont trahis. Enver, Talat, Cemal et leurs partisans doivent être condamnés à mort. Je ne comprends pas pourquoi les [autorités des pays de l'Entente] tardent tant à les exécuter. Se rallier avec les Allemands était une folie. Nous avons appris la vraie nature des Allemands pendant la guerre et nous avons eu le sentiment que tous les Turcs détestent la race allemande. [Dans notre for intérieur], nous n'avons pas pu les accepter comme alliés<sup>1006</sup>. »

Ces propos ne sont pas étonnants de la part d'un général en quête d'un poste ministériel dans la capitale occupée. Mais une fois en Anatolie, Kemal tente également de se distinguer des Unionistes et oblige la *Heyet-i Temsiliye* (« Délégation représentative », issue du congrès d'Erzurum sur lequel nous reviendrons) à adopter la résolution suivante le 11 septembre 1919 : « Il serait extrêmement périlleux que l'unionisme et les idées unionistes ressuscitent, car les États de l'Entente et les sujets non musulmans sont contre cette organisation et ses idées. Les délégués affirment à l'unanimité qu'un tel scénario serait catastrophique pour la nation et aurait un impact très négatif sur la conférence [de la Paix]<sup>1007</sup>. » Les participants aux divers congrès nationaux, qui se réunissent en Anatolie, vont également s'engager à ne pas « ressusciter » le comité Union et Progrès dont ils ont été membres.

Cependant, malgré cette rupture affichée, lourde de conséquences quant à la direction de la résistance, on peut considérer la guerre de l'indépendance de Mustafa Kemal également comme une guerre des Unionistes, voire d'un unionisme reconfiguré. Il y a en effet désormais un consensus parmi les historiens sur la continuité entre le comité Union et Progrès et le kémalisme, qui est autant organique qu'idéologique. Comme le dit Yakup Kadri Karaosmanoğlu, romancier proche de Mustafa Kemal : « Durant les dernières années de la révolution, un nouveau type national, portant la ceinture [militaire], le *kalpak* [couvre-chef haut] et les bottes a émergé. En douze ans, ce type a déclenché deux révolutions et géré trois grandes guerres. [...] De tous les points de vue, il est devenu le seul organe de la nation turque qui fonctionne<sup>1008</sup>. » Ancien officier unioniste, Mustafa Kemal représente par définition cet « organe » ; il précise d'ailleurs qu'ils ont été tous affiliés au comité Union et Progrès avant de devenir membres des ARMHC (*Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri* – comités de défense des droits de l'Anatolie et de la Roumélie), noyaux durs

initiaux de la résistance<sup>1009</sup>. Le politicien et diplomate Mahmud Şevket (Esental, 1883-1952) ajoute, de son côté, que « dans 163 sous-préfectures sur 197 se trouvant dans les zones non occupées, on a simplement remplacé le panneau du comité Union et Progrès en accrochant un autre panneau », celui des ARMHC<sup>1010</sup>. De même, selon l'historien Ahmet Demirel, le conflit entre les forces kémalistes et l'organisation unioniste Karakol s'explique simplement par leur trop grande proximité : « Tous deux tentaient de puiser dans les mêmes mouvements locaux qu'ils essayaient de centraliser. On ne peut parler de deux mouvements distincts qui seraient [incarnés] l'un par Mustafa Kemal Pacha et ses proches, l'autre par l'organisation Karakol. Le fait que le mouvement national, que Mustafa Kemal et ses proches voulaient placer sous leur leadership, s'appuyât sur des initiatives et organisations unionistes, faisait des Unionistes une menace potentielle, nécessitant dès lors l'élimination de leur organisation Karakol au cours de la lutte pour le pouvoir<sup>1011</sup>. »

## LE KÉMALISME ET L'UNIONISME

Pourquoi Kemal s'appuie-t-il si massivement sur les relais unionistes en Anatolie ? La raison réside dans l'absence d'une « force populaire » capable de porter la résistance. İsmet İnönü, proche collaborateur et successeur de Mustafa Kemal, rappelle cette évidence dans ses mémoires dictés des décennies plus tard : « J'ai arrêté le cortège et réuni les officiers : prenez acte de la situation, leur ai-je dit. Et prenez vos responsabilités en tant qu'officiers. Le *padişah* est notre ennemi. Le monde entier est notre ennemi. Et regardez-moi bien, que personne ne nous entende, la nation est notre ennemie<sup>1012</sup>. » Un historien kémaliste reconnaît ce fait en précisant que les Forces nationales (*Kuvayi Milliye*), bras armé d'Ankara avant la constitution d'un nouveau corps militaire, avaient un aspect milicien : « [la guerre de l'indépendance] est une guerre de libération populaire, mais dans les faits, elle n'a pas beaucoup de rapports avec le peuple. Les Forces nationales ont terrorisé le peuple, l'ont contraint à la résignation, l'ont spolié et maltraité<sup>1013</sup>. »

En l'absence d'une mobilisation populaire, la résistance est menée par des réseaux unionistes, seuls à être organisés et disponibles. Certes, la fuite du triumvirat met ces relais dans l'obligation de se replier sur leurs localités respectives, où ils exercent toutefois un contrôle réel. De plus, la recentralisation graduelle qui accompagne la montrée en puissance de Mustafa Kemal, leur offre la possibilité de se déployer dans un cadre territorial plus large pour se faire chantres d'une nouvelle vocation nationaliste, d'un « nouveau sens politique ». Les anciens cadres unionistes s'accommodent tout à fait avec les *eşraf* (« notabilités »), qui ont profité de la guerre mondiale et de

l'extermination des Arméniens, les officiers et les bureaucrates ainsi que les bandes armées. Comme à Konya, les notables, liés ou non à la terre, se partagent les provinces anatoliennes où ils contrôlent la quasi-totalité des ressources<sup>1014</sup>. Le scénario est similaire dans les régions occupées, comme celle d'Égée, où le journaliste Hasan Tahsin (1888-1919) qui a tiré la « Première Balle » contre les Grecs est un unioniste, de même que les Moralizade, grande dynastie de notables qui finance la résistance armée<sup>1015</sup>. La bureaucratie civile, nommée dans sa totalité par le comité qu'elle a si fidèlement servi lors du génocide, résiste également bien aux conséquences de la défaite militaire à l'échelle locale. Elle dispose de moyens financiers, même modestes (un *vali* de la guerre d'indépendance gagne cinq fois plus qu'un général<sup>1016</sup>) ainsi que de la technicité nécessaire pour exercer une réelle autorité. Enfin, les bandes armées qui se forment après la défaite, à l'instar de celle de Çerkes Ethem (1886-1948), ancien membre de l'organisation spéciale, constituent dans un premier temps la seule force militaire, à l'exception de la 3<sup>e</sup> armée de l'Est, et survivent grâce à la politique prédatrice qu'elles exercent sur la population. En somme, la résistance se nourrit soit directement des anciens unionistes, soit de la haute bureaucratie nommée par le comité, soit des couches qui se sont enrichies sous son règne ou alors des acteurs armés formés immédiatement après sa chute.

Avant de trouver sa forme institutionnalisée par l'ouverture de la Grande Assemblée nationale à Ankara, la résistance s'organise sous forme de congrès locaux, notamment à Edirne, Balıkesir, Nazilli ou encore Alaşehir. Mais les congrès les plus importants, largement dominés par la présence de Mustafa Kemal, ont lieu à Erzurum (23 juillet-7 août 1919), puis à Sivas (4-11 septembre 1919). Le premier réunit 32 délégués, dont 17 fermiers et commerçants, 6 religieux, 6 soldats, 5 enseignants, 4 journalistes et 3 anciens ministres<sup>1017</sup>. La deuxième à Sivas regroupe « 7 généraux et officiers, 7 fonctionnaires d'État, 6 fermiers et commerçants, 4 juristes, 3 étudiants, 2 religieux et 2 anciens députés<sup>1018</sup> », assurant ainsi la prédominance des corps militaire et bureaucratique dans le mouvement. Ces congrès vont déboucher sur la formation de l'ARMHC fort de 16 membres, dirigé par Mustafa Kemal, qui se fixe pour objectif d'empêcher « la formation de la Grécité et de l'Arménité » (*Rumluk ve Ermenilik teşkili*) en Anatolie et de défendre « le khalifat de l'islam et le sultanat ottoman<sup>1019</sup> ». Ce noyau dur va s'élargir par élection ou cooptation pour donner naissance à la « Grande Assemblée nationale » à Ankara.

## L'ASSEMBLÉE NATIONALE D'ANKARA

L'Assemblée nationale, convoquée le 23 avril 1920, porte

indéniablement la marque de Mustafa Kemal ; déjà chef de l'exécutif, il devient également président de ce corps législatif et commandant en chef de son armée. Quant à ses autres membres, 36 d'entre eux sont d'anciens députés de l'Assemblée ottomane et 133 de nouveaux élus. Seuls 29 % sont âgés de moins de 40 ans, en contraste avec le renouvellement accéléré des élites observé au cours des 10 dernières années ; 22 députés (13 %) sont diplômés de l'école militaire et 31,4 % ont un diplôme d'éducation supérieure, données attestant son aspect élitiste (en revanche, seuls 22 d'entre eux, à savoir 13 %, ont terminé une école religieuse) ; 27 députés sont militaires de carrière, 27 autres viennent du ministère de l'Intérieur, 20 de la Justice, 13 de l'Éducation et 8 des Affaires étrangères<sup>1020</sup>. Les notabilités, si implantées à l'échelle provinciale tout au long de la guerre d'indépendance, sont donc très peu représentées au parlement, tout comme les religieux, même si l'assemblée se présente comme une *meşveret* (assemblée consultative recommandée par les légistes musulmans), en quête d'une légitimité religieuse y compris sur le plan rituel<sup>1021</sup>.

À preuve sa décision de supprimer les tribunaux fondés par Istanbul pour juger les crimes du comité<sup>1022</sup>, la Grande Assemblée nationale s'affiche, *volens nolens*, comme héritière du comité Union et Progrès, dont la plupart des députés ont été membres. Mais elle veut également s'imposer en organe législatif afin d'obtenir de vraies marges d'autonomie par rapport à l'exécutif présidé par Mustafa Kemal. Nul doute qu'elle est, à de nombreux égards, plus démocratique que les anciennes assemblées unionistes et les futures assemblées kémalistes qui ne laissent aucun espace aux débats contradictoires, encore moins à la critique de l'exécutif. Nombre de députés de l'Assemblée de 1920-1923 osent en effet critiquer ouvertement les tribunaux de l'indépendance, qu'ils ont pourtant eux-mêmes créés. Les pratiques de ces cours expéditives, de vraies machines de terreur, qui exécutent, à titre d'exemple, 38 innocents à Amasya<sup>1023</sup>, ou pas moins de 671 personnes dans la région d'Eskişehir durant la seule période du 5 octobre 1920 au 19 février 1921<sup>1024</sup>, suscitent leur indignation, tout comme la destruction par l'armée de 180 villages et 2 000 maisons à Koçgiri, où les Kurdes alévis se révoltent pour éviter « le sort des Arméniens » et obtenir une autonomie<sup>1025</sup>. Certains parlementaires s'inquiètent aussi des pogroms menés par l'armée ainsi que des bandes organisées à l'encontre des Grecs du Pont, qui se soldent par « la capture, morts ou vivants, de 11 108 Grecs du Pont »<sup>1026</sup>. Certes, Topal Osman (« Osman le Boiteux », 1883-1923), chef des bandes armées du Pont que d'aucuns considèrent comme l'âme damnée de Mustafa Kemal, reçoit l'ordre de Rıza Nur (1879-1942), ancien opposant au régime unioniste, devenu

pour un court temps ministre, de continuer à « nettoyer le Pont »<sup>1027</sup>. Cette injonction réduit l'impact de l'indignation des députés, mais leurs interventions ne sont pas moins dûment enregistrées dans les procès-verbaux de l'Assemblée.

La construction du pouvoir kémaliste est rendue possible par les succès qu'il obtient contre la Grèce, mais aussi par la marginalisation progressive des forces irrégulières et des figures de premier plan qui accompagnent Mustafa Kemal entre 1920 et 1922. La mise au pas des forces irrégulières commence par l'écrasement de l'armée de Çerkes Ethem, poussée à la révolte, puis à l'extrême humiliation lorsqu'elle cherche refuge auprès de la Grèce en janvier 1921. En 1922, Kemal dispose désormais d'une armée de 380 000 hommes (même si elle est mal équipée et mal formée) ; il n'a plus besoin de ces bandes, qui menacent potentiellement son autorité. L'élimination de Topal Osman constitue un autre repère important dans le démantèlement de ces forces. Commandant de la garde personnelle de Kemal, Osman est reconnu coupable de l'assassinat d'Ali Şükrü Bey (1884-27 mars 1923), député ouvertement antikémaliste. Son exécution, puis l'exposition de son corps décapité pendant une semaine à Ankara, montrent clairement que la période des bandes armées est révolue<sup>1028</sup>.

Les forces paramilitaires ne sont pas pourtant les seules à entraver l'ascension de Mustafa Kemal au piédestal de l'« homme unique » (*Tek Adam*) tel que le décrit Şevket Süreya Aydemir<sup>1029</sup>. Il doit encore marginaliser ses compagnons de route, parmi lesquels les grands chefs militaires comme Rauf (Orbay, 1881-1964), pour un temps Premier ministre du gouvernement d'Ankara, Kazım Karabekir (1882-1948), puissant commandant de l'armée de l'Est, Ali Fuat (Cebesoy, 1882-1948), ancien ambassadeur à Moscou, Refet Bele (1881-1963), « libérateur » et proconsul d'Istanbul après le départ des forces d'occupation. Cette deuxième lutte, contre des officiers de sa génération, aux trajectoires similaires à la sienne, avec qui il a commencé la guerre d'indépendance, se déroule en plusieurs étapes, à commencer par la formation du groupe parlementaire appelé ARMHC le 10 mai 1921, qui impose le leadership de Mustafa Kemal en *primus inter pares* de la résistance. Ce comité sera connu comme le « Premier Groupe » de l'Assemblée, écartant les parlementaires opposés aux pouvoirs draconiens que Kemal exerce dans le cadre de loi du commandement en chef. Il renferme un noyau dur secret, constitué cette fois-ci de la seule « garde rapprochée » du chef<sup>1030</sup> à l'image de l'ancien comité central d'Union et Progrès. En réaction à la formation de ce « Premier Groupe », une partie des députés antikémalistes, ou simplement marginalisés, se constitue en « Deuxième Groupe » en juillet 1922 sans oser cependant la rupture officielle. Après la guerre, le Premier Groupe affiche ses ambitions en proposant, le 8 avril 1923,

ses « Neuf Principes » (*Dokuz Umde*), qui portent sur la souveraineté populaire et la confirmation de l'abolition du sultanat, l'agriculture, le service militaire, la bureaucratie et plus généralement la reconstruction du pays. Il suit massivement Mustafa Kemal dans sa volonté de dissoudre l'Assemblée. La nouvelle Assemblée réunie le 11 août 1923 est nettement épurée des opposants, même si les commandants prestigieux de la guerre d'Indépendance gardent encore leurs sièges. Fort de sa majorité, Mustafa Kemal fonde le Parti du peuple, rebaptisé par la suite Parti républicain du peuple (CHF, *Cumhuriyet Halk Fırkası*, 9 septembre 1923). Sans démissionner lui-même de ses fonctions militaires, il oblige les généraux qui l'entourent à choisir entre l'armée ou la vie politique. Kazım Karabekir choisit la démission, provoquant un « effet de bombe<sup>1031</sup> », suivi d'autres généraux. Ensemble ils créent un parti éphémère, le TCF (*Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası* : Parti progressiste républicain, 17 novembre 1924), présidé par Kazım Karabekir, qui compte 32 députés à sa fondation.

Prônant la décentralisation, ce deuxième parti du système parlementaire kémaliste est sans doute socialement plus conservateur que la formation de Mustafa Kemal ; mais plutôt que par leurs programmes sociaux ou politiques, les deux se différencient par leurs profils sociologiques : le TCF repose plus sur les notabilités locales que le CHF, qui se particularise déjà comme un « parti d'État ». La lutte entre les deux est âpre mais inégale, tant le parti de Mustafa Kemal se confond presque entièrement avec les structures de l'État reconfiguré. La révolte kurde de 1925, précédée ou suivie par des contestations massives contre la première des grandes réformes kémalistes, à savoir l'obligation de porter le chapeau à l'occidentale, offre au pouvoir un prétexte pour accuser l'opposition du délit d'*irtica* (« réaction religieuse ») avant de l'interdire (3 juin 1925). La réactivation des tribunaux de l'Indépendance pour l'occasion s'avère efficace, les anciens compagnons de route du président sont réduits au silence ou contraints à l'exil, à l'instar de Rauf Bey. Une tentative d'assassinat contre Mustafa Kemal à Izmir en 1926 prélude à une deuxième vague de répression, soldée par l'exécution, entre autres, du Dr Nazım, l'un des hommes clefs avec Bahaeddin Şakir de l'ancienne organisation spéciale, et de Cavid Bey, ancien ministre unioniste. Tout indique qu'ils sont étrangers à la conjuration ; l'élimination de ces deux personnalités, sans aucun poids politique, permet cependant d'afficher définitivement la rupture du nouveau régime avec le comité, mais aussi avec le passé ottoman. Enfin, le congrès du CHF (15-20 octobre 1927) offre une tribune au président pour tenir un long discours de près de 1 000 pages, où il condamne sans appel ses anciens compagnons de route et impose sa propre lecture de la guerre



d'indépendance. Salué comme le « Livre sacré » des Turcs par la presse, traduit immédiatement en allemand, anglais et français, le *Discours* devient aussitôt la seule interprétation autorisée de l'histoire récente du pays<sup>1032</sup>.

## UNE TURQUIE KÉMALISTE

La République kémaliste, dont le roman *Les Clients d'Avrenos* de Georges Simenon (1935) révèle les tristes charmes, se dresse, exsangue, sur les ruines d'une décennie de guerre. De 1912 à 1922, la population a diminué de 3 millions<sup>1033</sup>. En 1927 encore, elle dépasse à peine les 13 500 000 personnes. Le nombre d'habitants d'Istanbul est passé de 1 200 000 en 1912 à 674 000 dix ans après<sup>1034</sup>. L'installation, entre 1921 et 1939 de quelque 800 000 immigrants dans le pays<sup>1035</sup> ne permet pas de contrebalancer les effets de si lourdes pertes démographiques. Les autres statistiques de la république sont également modestes. Pour ne se contenter que d'une seule d'entre elles, en 1923-1924, il n'y a que 4 894 écoles primaires avec 341 941 élèves et seulement 64 collèges avec 10 052 élèves. En 1931-1932, le nombre d'écoles primaires augmente sensiblement pour arriver à 6 713 (523 611 élèves), mais celui des collèges ne dépasse pas 80 (30 316 élèves)<sup>1036</sup>. L'industrie est quasi inexistante, l'artisanat lourdement appauvri suite à l'extermination des Arméniens et l'expulsion des Grecs, l'agriculture paralysée après des années de guerre et d'économie de survie.

La république kémaliste tente de ranimer son économie par la création d'une bourgeoisie turque, comme on le voit à travers la fondation d'*İş Bankası* (« banque du Travail », 26 août 1924), dont Mustafa Kemal est l'un des actionnaires, sans s'interdire les capitaux étrangers. Les investissements publics massifs dans les secteurs ferroviaire et industriel constituent le deuxième levier d'action en la matière. À l'instar de celles de 1927 et de 1929, plusieurs lois visent à encourager l'industrialisation par des subventions publiques et permettent la constitution d'un tissu industriel *ad minima*, sur lequel s'appuieront ensuite les politiques développementalistes des années 1950-1960.

Les crises de 1929, puis de la Deuxième Guerre mondiale, mettent cependant à rude épreuve ces efforts ; la première provoque une réelle paupérisation dans les campagnes où les habitants sont parfois réduits à « manger du foin<sup>1037</sup> », mais aussi dans les villes. Corporatiste, interdisant toute organisation syndicale et désireuse de créer une société sans classes, la Turquie kémaliste se trouve avec des dizaines de milliers d'enfants des rues et de sans-abri, victimes, selon la presse officielle, du « microbe de vagabondage<sup>1038</sup> ». Elle tente de les faire rentrer dans les rangs soit en les chassant des villes, soit en les



confiant au psychiatre eugéniste Mazhar Osman Uzman, connu pour ses idées raciales et son attachement à l'école d'anthropologie criminelle de Cesare Lombroso (1835-1909) : 27 % des « malades » de l'hôpital psychiatrique qu'il dirige meurent en 1928, la proportion des décès oscillant entre 27 % et 35 % après, pour connaître ensuite une diminution (23 % en 1934, 12 % en 1936, 21 % en 1937)<sup>1039</sup>. La deuxième crise, due à la Deuxième Guerre mondiale, provoque une chute cumulée de 23,7 % du produit national brut entre 1938 et 1945. La baisse est encore plus spectaculaire dans l'agriculture : 35 %. De nouvelles lois sont promulguées durant cette période pour prolonger la durée du travail, réduire les congés et les jours fériés et promouvoir l'enrôlement, parfois obligatoire, des femmes et des enfants. De 1937 à 1945 la proportion des ouvriers de 12 à 18 ans passe de 23, 34 % à 51, 87 %<sup>1040</sup>.

## UN POUVOIR SANS OPPOSITION ?

Comme le remarque Arnold J. Toynbee, à part l'imposition du chapeau, qui suscite des réactions massives en 1925, les « réformes kémalistes » ne rencontrent aucune opposition notable<sup>1041</sup>. À sa suppression en 1922, le sultanat est une coquille vide ; il en va de même du khalifat, aboli en 1924, dont les derniers défenseurs en Turquie sont Hüseyin Cahit (Yalçın), un nationaliste athée notoire, et Lütü Fikri (Düşünsel), un politicien/juriste libéral sans conviction religieuse. À travers la défense de cette institution, ils souhaitent maintenir un contre-pouvoir, fût-il fictif, au régime kémaliste de plus en plus autoritaire. La loi sur l'unification de l'éducation (1924), qui établit le contrôle de l'État sur la totalité des établissements d'enseignement et de fait proscrit les *medrese*, ou l'interdiction des confréries (1925) ne suscitent pas davantage de contestation, si ce n'est au Kurdistan. Enfin, l'adoption du code civil et du code pénal italien (1926), ou les mesures drastiques de 1928, qui suppriment toute mention à l'islam comme religion d'État dans la constitution, changent le jour férié hebdomadaire qui est vendredi au profit du dimanche et introduisent l'alphabet latin en criminalisant l'usage de l'alphabet arabe pour la langue turque, ne donnent davantage naissance à une opposition ouverte.

Comment expliquer la capacité d'un pouvoir de changer, en seulement quatre ans, la quasi-totalité des repères sur lesquels repose une société sans rencontrer de résistance ? La réponse est simple : les kémalistes savent que le « peuple » n'est pas avec eux, mais qu'il n'est pas pour autant en mesure de montrer une hostilité affichée. Hüseyin Enver (Sarp), un délégué qui participe au congrès des Foyers turcs en 1928, dresse un tableau lucide de la situation : « Ne nous berçons pas d'illusions, camarades ! Cette révolution que nous avons accomplie n'a

pas encore été vraiment digérée par le peuple. Hélas ! Le peuple a été abandonné à son état d'ignorance. Devant ces réformes qui se succèdent à un rythme accéléré, la tête lui tourne ; il est perdu, il se lance inconsidérément dans des mouvements réactionnaires. On lui ordonne de porter le chapeau ? Il accepte, il met le chapeau. Vous vous imaginez peut-être qu'il le fait de bon cœur ? Eh bien, non, camarades ! Le peuple est aujourd'hui contre le port du chapeau<sup>1042</sup>. » L'« élite » non plus, d'ailleurs, n'a vraiment pas « assimilé » les réformes : à la question « Quelle est la chose la plus sacrée pour vous ? » que leur posait un magazine, 2 % des jeunes interrogés en 1927 à Istanbul répondaient : « Les droits de l'homme et l'internationalisme » ; 2 % « un idéal » ; 40 % « l'honneur » ; 40 % « la religion et le Coran », seulement 5 % « la patrie » et 10 % « la nation »<sup>1043</sup>.

La force du pouvoir kémaliste a résidé, comme l'a noté İdris Küçükömer en 1969, dans sa capacité à « obtenir le soutien des strates militaires et religieuses de la bureaucratie » pour les domestiquer « dans le cadre d'une chaîne de commandement hiérarchique ». Dans un deuxième temps, sa victoire militaire contre la Grèce lui a apporté toute latitude pour « casser facilement cette hiérarchie<sup>1044</sup> », qui n'a jamais disposé d'une existence autonome. Mustafa Kemal s'imposait ainsi comme doublement gagnant, par sa capacité à construire un bloc hégémonique pour mieux le détruire ensuite, quitte à abandonner des obligés parfois mécontents, mais sans marge de manœuvre. À titre d'exemple, l'interdiction des confréries a définitivement brisé l'équilibre entre l'islam soufi et les *ulema*, que les Ottomans avaient essayé de maintenir, au profit des derniers. Nul doute que de très nombreux *ulema* étaient opposés à cette suppression, tout comme aux autres réformes ; mais fonctionnarisés par le pouvoir kémaliste dès 1924 dans le cadre de la présidence aux Affaires religieuses, ils ne disposaient plus des forces nécessaires pour s'opposer.

Les élites kémalistes viennent quasi exclusivement du comité Union et Progrès, voire de la *Teşkilat-ı Mahsusa*, à l'instar d'Ali « le Chauve » (Kel Ali, Ali Çetinkaya, 1878-1949), Enis Avni (Aka Gündüz, 1886-1958), Kazım Özalp (1882-1968), Mehmet Şevket (Esendal, 1883-1952), Mustafa Abdülhalik (Renda, 1881-1957), Mazhar Müfit (Kansu, 1873-1948) et tant d'autres<sup>1045</sup>. La proportion des députés d'origine militaire est de 25 % entre 1922-1927, puis tombe graduellement à 16 % entre 1935-1943<sup>1046</sup>. La prééminence des cadres étatiques, avec ou sans affiliation unioniste passée, s'observe d'ailleurs dans tous les domaines. François Georgeon, qui dresse le profil sociologique du congrès des Foyers turcs (*Türk Ocakları*) en 1928 montre qu'avec 68 délégués, les enseignants représentent 14,2 % de cette organisation de masse du parti ; ils sont suivis des médecins,

commerçants et petits fonctionnaires ou employés, représentés, pour chaque catégorie par 60 délégués (12,5 %). L'essentiel des autres représentants sont des sous-préfets, de hauts fonctionnaires, des directeurs d'écoles, des juges et procureurs ou des officiers, tous liés à l'État en tant que fonctionnaires. On ne connaît pas l'appartenance de 69 autres, mais il n'y a que 9 paysans dans l'ensemble de l'échantillon et aucun ouvrier<sup>1047</sup>.

Il importe en effet de souligner que le populisme de l'époque kémaliste n'est pas « populaire », puisqu'il sublime ouvertement l'idée d'une élite consciente et avant-gardiste, comme le précise Hamdullah Suphi (Tanrıöver, 1885-1966), président des Foyers, en 1925 : « Messieurs [...] Nous postulons que notre place n'est pas derrière mais devant les foules. Les foules ne peuvent nous entraîner derrière elles. Par le droit que nous procurent les 20-25 ans d'éducation que nous avons reçue, et en vertu des expériences que nous avons, non pas de cette nation, mais des autres pays et nations, nous avons utilisé le droit de montrer le chemin à ceux qui nous entourent. Peut-on montrer, de la religion dont nous sommes les adeptes à toutes les révolutions du monde, un seul mouvement dans lequel les foules, la partie ignorante de la population, furent à l'initiative de nouvelles idées<sup>1048</sup> ? »

La lutte pour garder sa place au sein de cette « élite » est cependant âpre dans la nouvelle république qui, à l'instar du pouvoir unioniste du passé, se sert massivement du levier des purges pour se renouveler et s'homogénéiser. Ainsi, dans les années 1920, près de 3 900 fonctionnaires sont mis à la porte pour la simple raison qu'« on n'a plus besoin d'eux<sup>1049</sup> ». Indépendamment de ces vagues d'épuration, les élections de 1923 permettent un renouvellement de l'Assemblée à hauteur de 62,5 %. Les autres scrutins entre 1927 et 1946 amènent également des changements importants, touchant entre 31,9 % et 38,3 % des députés<sup>1050</sup>. Enfin, le mécanisme des « inspecteurs du parti » est un élément de contrôle interne, responsable, notamment après la crise de 1930 (cf. *infra*), des purges massives au sein de ses membres<sup>1051</sup>.

L'ancrage du parti unique dans la bureaucratie, qui assure à l'État une très large autonomie, place le kémalisme, selon un modèle proposé par Ellen Kay Trimberger, parmi les révolutions « par le haut » : ses dirigeants n'émanent pas des « classes dominantes » terriennes, commerciales ou industrielles, mais d'un « appareil bureaucratique d'État relativement autonome ». Et s'ils prennent part aux luttes de classes, ils le font comme « une force autonome et non comme un instrument des autres classes<sup>1052</sup> ». Nul doute que le parti unique dispose d'un statut supra-social pour s'imposer à la société comme « parti » et comme « État ». Il domine en effet la vie politique

dans sa totalité, avec des candidats uniques à la députation, proposés par Mustafa Kemal et élus à bulletin ouvert (mais le décompte reste secret). Entre 1927 et 1943, l'assemblée vote toutes les décisions avec une belle unanimité de 93,6 % à 98,9<sup>1053</sup>.

Cette autonomie ne signifie cependant pas que le pouvoir kémaliste jouisse d'une égale position hégémonique dans la société. Certes, on sait, par quelques informations très fragmentaires, que le kémalisme n'a pas ignoré les dynamiques locales et a souvent tenté de les intégrer dans ses structures, sinon à composer avec elles. Par exemple, l'interdiction des confréries religieuses ne l'a nullement empêché de considérer localement certaines figures confrériques comme des interlocuteurs privilégiés, voire d'en nommer certains députés<sup>1054</sup>. À partir du cas de la ville de Darende, Fulya Atacan montre également comment les autorités locales se sont résolues à intégrer certains cheikhs<sup>1055</sup>. Mais d'une manière générale, le pouvoir kémaliste disposait d'une faible densité sociale, qu'il tentait de surmonter par un surinvestissement au sein de la bureaucratie.

Face à un régime de parti unique autant affirmé, les oppositions ont cessé de se manifester ouvertement pour se faire souterraines ; le repli sur un exil intérieur allait de pair de l'invention des formes de sociabilité et de solidarité que le pouvoir n'a jamais été en mesure de contrôler. Une seule de ces réformes, le changement de l'alphabet, a produit, en une génération, des effets irréversibles, mais les autres ont toujours été fragiles. Ainsi, malgré leur interdiction en 1925 (toujours en vigueur), les confréries et les *medrese* se sont maintenues dans la clandestinité ; d'autres mouvements religieux, comme le célèbre *nurculuk*, école de pensée et organisation fondées par un religieux kurde, Said-i Nursi (*alias* Said-i Kurdî, 1878-1960), sont devenus des éléments structurants de l'espace urbain dans nombre de villes d'Anatolie. Au-delà de ce mouvement, à fort ancrage au sein des classes moyennes, l'Anatolie des années 1920 et 1930 apparaît comme le théâtre de nombreuses résistances de « tous les jours », de réunions religieuses clandestines au « banditisme social »<sup>1056</sup>, du boycottage des institutions étatiques à l'envoi de *dilekçe* (« pétitions/doléances ») individuels ou collectifs, signés ou anonymes, qui mettent le pouvoir sous tension<sup>1057</sup>, mais prennent rarement une allure ouvertement politique.

## LE RÉGIME DE PARTI UNIQUE

D'emblée, le pouvoir kémaliste exprime son horreur du pluralisme politique. Mustafa Kemal est explicite sur ce sujet lorsqu'il dit, dès 1923, que « cette nation a beaucoup souffert des partis politiques ». Après avoir souligné que l'existence des partis en Occident se justifie par la présence de classes aux intérêts contradictoires, il ajoute : « Or,

lorsque nous parlons du Parti du peuple, nous ne parlons pas d'une strate, mais de la nation dans sa totalité qu'il représente<sup>1058</sup>. » Yunus Nadi, rédacteur en chef de l'un des quotidiens kémalistes, très proche du président, est encore plus clair puisque, selon lui, « chez nous l'opposition se dégrade, inmanquablement, en trahison<sup>1059</sup> ». Les opposants officiels du régime sont d'ailleurs rares. Si l'on ne compte pas les dirigeants du TCF, interdit en 1925, ils se réduisent à « 150 personnes », représentant aux yeux du pouvoir soit l'ancien régime, soit des gens qui s'étaient compromis avec les forces d'occupation et ont été bannis du pays ; plusieurs politiciens, comme Rauf Bey, et certains intellectuels, comme le couple formé par Abdülhak Adnan Adıvar, ancien ministre de la santé de Mustafa Kemal et sa femme Halide Edip, romancière renommée, sont contraints à l'exil. Arnold Toynbee a beaucoup fréquenté ce couple qui, comme le montre le livre d'une grande lucidité de l'épouse sur les origines de la dictature en Turquie, est revenu sur ses égarements nationalistes passés<sup>1060</sup>. L'historien britannique témoigne dans ses mémoires de leur solitude avant de préciser : « À un moment où la Turquie avait besoin de chacun de ses citoyens dotés de sens civique, honnêtes et compétents, Atatürk l'avait privée de leur quasi-totalité, sauf de lui-même et, par cet acte, s'était rendu coupable d'un manque d'esprit civique dont ses victimes avaient fait preuve [...] Atatürk avait succombé à la maladie professionnelle des dictateurs, l'incapacité à coopérer avec leurs égaux et les exilés en payaient le prix<sup>1061</sup>. »

La notion de *hiyanet* (« trahison ») occupe une place centrale dans le vocabulaire politique kémaliste et s'impose comme une catégorie sémantique et juridique autosuffisante. Son contenu change cependant selon les périodes. La première loi sur la trahison nationale (*Hiyanet-i Vataniye Kanunu*), adoptée par la Grande Assemblée nationale lors de la guerre d'indépendance, qualifiait de traîtres les opposants au sultan-khalife, au nom duquel la résistance était menée. La dernière version de cette loi, adoptée le 25 février 1925 en pleine révolte de Cheikh Said et de l'opposition du TCF, présente une tout autre définition de la trahison : « Il est interdit de fonder des organisations qui instrumentalisent la religion et la sacralité religieuse à des fins politiques. Ceux qui fondent ce type d'organisations ou y adhèrent sont considérés comme traîtres à la patrie<sup>1062</sup>. » Les procès-verbaux des contestations « anti-chapeau » qui éclatent en 1925 dans plusieurs villes notamment Erzurum Rize et Giresun, Maraş, Sivas, Kayseri, sont exemplaires de ce point de vue. Des preuves avancées contre les « réactionnaires » jugés à cette occasion datent souvent de la période d'avant la république, ou sont tangentielles, sans lien aucun avec les protestations ; souvent la conviction des juges sur la culpabilité des accusés suffit d'ailleurs pour prononcer leur condamnation à mort (au

total une centaine), à l'instar des 25 condamnés exécutés le 25 décembre 1925, tous sur décision du tribunal d'Indépendance d'Ankara<sup>1063</sup>.

## L'ÉPREUVE DE 1930

Comme l'atteste Arnold Toynbee en 1926-1927, le kémalisme fascine ses contemporains : « Autant qu'on puisse en juger en 1926, la révolution turque a été un événement exceptionnel non seulement pour la Turquie, mais aussi pour le monde musulman ; elle a pris une place importante et intéressante dans les affaires internationales de son temps<sup>1064</sup>. » Mais, pour stable qu'il soit, ce régime audacieux rencontre en 1930 une opposition massive en interne, qu'il contribue lui-même à porter à son paroxysme. C'est une année charnière et difficile pour la jeune république, encore éprouvée par l'intensification d'une révolte kurde et un incident messianique à Menemen, ville située à deux pas d'Izmir. La crise mondiale fragilise considérablement son économie, dépendant pour l'essentiel de l'exportation des produits agricoles, dont les prix chutent de 20 à 60 %, avec pour effet d'augmenter la pression fiscale. Secoué par ses débats internes entre les partisans d'une économie libérale et les tenants de l'option étatiste, le pouvoir ressent la nécessité d'autoriser un deuxième parti, susceptible de lui servir d'opposition intégrée. La tâche est confiée à Fethi (Okyar), ambassadeur de la République à Paris, ami de longue date de Mustafa Kemal, ancien leader du parti *Teceddüt*, mentionné aux premières pages de ce chapitre. Le président demande à plusieurs de ses proches comme Ahmed Ağaoğlu, « nationaliste-libéral », (ou à défaut les contraint) de rejoindre le nouveau parti, intitulé SCF (*Serbest Cumhuriyet Fırkası* [« Parti libéral républicain »], 12/8/1930-17/11/1930).

Cependant, le Parti libéral s'impose rapidement comme le lieu fédérateur des notabilités provinciales exclues par le pouvoir kémaliste<sup>1065</sup>. Il attire aussi la sympathie d'autres catégories de la population, les musulmans de Grèce soumis à un échange obligatoire de populations en 1924, les minorités arménienne, grecque et juive, sans doute également des religieux. Toute une Turquie qui ne se reconnaît pas dans les cadres bureaucratiques et idéologiques du parti unique se mobilise sous la bannière de la nouvelle formation. D'« opposition intégrée », le parti d'Okyar devient, aux yeux de beaucoup, une réelle réponse au pouvoir. Partout Fethi Bey est accueilli comme un messie, notamment à Izmir où des « foules à 100 000 têtes » lui demandent de les « libérer ». Un adolescent trouve la mort lors d'affrontements avec la police, pour être élevé au rang de « martyr »<sup>1066</sup>. Par contraste, les voyages de Mustafa Kemal font triste figure à travers l'Anatolie, surtout à Samsun, ville à partir de laquelle

il avait commencé à « libérer la patrie » et où il est accueilli cette fois-ci en « général d'une armée d'occupation »<sup>1067</sup>. Le SCF obtient un score non négligeable lors des élections municipales dans nombre de localités, notamment dans la région d'Égée, malgré une campagne médiatique d'une rare violence à son encontre. Lorsque les électeurs n'ont pas la possibilité matérielle de résister aux pressions du pouvoir, ils choisissent l'abstention. À Istanbul, par exemple, le parti d'opposition n'obtient que 12 888 des voix, loin derrière le parti de Mustafa Kemal : 35 942 de bulletins. Quant au nombre des non-votants, il s'élève à 250 000<sup>1068</sup>.

La réponse de l'État à cette contestation, qu'il n'a pas su prévoir, est essentiellement discursive, mobilisant le vocabulaire d'inimitié et de trahison<sup>1069</sup>, sans aller cependant jusqu'à réactiver les tribunaux de l'Indépendance contre un parti qu'il a lui-même créé (mais 29 personnes soupçonnées, pour certaines sans preuve aucune, d'avoir participé à l'« incident messianique » de Menemen sont exécutées). Le SCF (et ses équipes municipales) est néanmoins contraint de se dissoudre au bout de trois mois d'existence.

Le régime prend la mesure de son isolement dans le pays et tente de ravauder la situation. Des délégations *ad hoc* sont envoyées dans les deux autres pays forts d'une expérience révolutionnaire, l'Italie et l'Union soviétique, pour apprendre comment faire accepter et intérioriser la révolution par le « peuple ». Le pouvoir reconnaît enfin ouvertement les limites de la vision élitiste qu'il a de la révolution. Nous reviendrons ultérieurement sur une partie des mesures prises à partir de cette date. Précisons déjà qu'on y trouve la présentation de l'expérience kémaliste comme une révolution à part entière, *sui generis* et autonome des autres révolutions, la création d'une organisation de masse généreusement financée (« Maisons du peuple ») en remplacement des Foyers turcs jugés trop inertes, l'adoption, en 1931, des « Six Flèches » représentant les principes du kémalisme (nationalisme, républicanisme, populisme, étatisme, laïcisme et révolutionnarisme), la préparation de précis du kémalisme, enfin l'officialisation de l'orientation étatiste au détriment du libéralisme économique.

L'orientation étatiste du régime se traduit également par sa volonté affichée d'enrégimenter toutes les professions susceptibles de manifester quelques bribes d'autonomie. Şükrü Kaya, ministre de l'Intérieur, précise en 1934 que les formes que la presse « prend dans certains pays montrent que les journaux et le journalisme ne peuvent continuer de rester tels qu'ils sont actuellement. Dans les faits, la presse s'adapte au régime politique en vigueur. Chaque régime cherche à avoir une presse qui soit en conformité avec lui, au même titre qu'il souhaite [former] son propre type de citoyen. Tous les pays



qui ont réalisé une révolution radicale estiment nécessaire que la presse accompagne leur révolution, leur permette d'enraciner [...]. Et les journaux jugent cette harmonie [avec la révolution] comme un devoir national. On peut mentionner les presses russe, italienne et récemment allemande comme les derniers exemples de celles qui s'efforcent de faire progresser l'idéal de la révolution sur les plans interne et externe, ou se mettent à son service<sup>1070</sup> ». Il en va de même des avocats à qui l'on enjoint de soutenir la « révolution » à l'instar de leurs collègues d'Italie<sup>1071</sup>. La dernière étape de ce système sera la fusion totale du parti unique et de l'État, annoncée dès 1935, mais réalisée seulement en 1937. Recep Peker, secrétaire général du Parti, précise en effet, lors du Quatrième Congrès de la formation tenu en 1935 : « Le principal article du nouveau programme, à remarquer immédiatement, concerne le rapprochement plus accentué entre le CHP (Parti républicain du peuple) et l'État, qui travaillent, de toutes les manières, main dans la main depuis le début dans la nouvelle Turquie<sup>1072</sup>. »

Ce congrès est effectivement important en ce qu'il parachève le système de parti unique autour du « kémalisme » comme idéologie officielle. Certes, la période entre 1935 et la mort de Mustafa Kemal en 1938, n'est pas vide de tout événement significatif. Un exemple évoquant : Kemal (en arabe, « parfait »), à qui l'Assemblée donne le nom d'Atatürk, père des Turcs en 1934, deviendra « Kamâl » (néologisme) terme selon lui pleinement turc, signifiant « armée/forteresse »<sup>1073</sup>, et adoptera par conséquent une nouvelle signature. De même, les Six Flèches du parti vont être inscrites dans la constitution. Comme le dit Tekin Alp, dans un langage inimitable que nous avons essayé de traduire fidèlement sans succomber à la tentation d'en sacrifier la lourdeur, avec le congrès de 1935,

[...] les dirigeants les plus compétents du parti [...] ont proclamé que la révolution kémaliste est désormais parvenue à ses buts les plus fondamentaux et qu'il ne [leur] reste plus rien d'autre que de suivre le chemin du progrès dont les grandes lignes sont fixées dans leur totalité et de manière décisive [...]. Le kémalisme est désormais l'idéologie présidant à l'avenir de l'État et de la nation turque<sup>1074</sup>.

Ainsi, les vœux de Mustafa Kemal, convaincu à la suite de Ziya Gökalp que « même dans la nature il y a unicité de pouvoirs<sup>1075</sup> », et de Mahmud Esad Bozkurt, ministre de la Justice, qui déteste toute idée de séparation des pouvoirs dont il souhaite l'unité organique, sont désormais exaucés, avec un État qui peut s'afficher ouvertement autoritaire. Tekin Alp, après avoir souligné qu'« il n'est un secret pour personne que le kémalisme, partisan d'une discipline très forte, est un régime très autoritaire<sup>1076</sup> », ajoute : « On ne peut, en réalité, nier que la mode de la démocratie classique soit désormais passée. Nombreuses



sont les nations des plus cultivées qui ont abandonné la démocratie classique pour adopter de nouvelles formes comme l'absolutisme ou la dictature. » La nouvelle Turquie est par conséquent une « nouvelle démocratie », basée sur « l'autorité absolue de l'État, la discipline de l'individu [...] et l'allégeance de la nation turque à “Ata”, dirigeant à qui les anciens Turcs attribuaient un pouvoir sacré<sup>1077</sup> ».

## CHAPITRE 11

# RÉPUBLIQUE RÉVOLUTIONNAIRE ET NATIONALISTE

*Maintenant le monde entier sait que les Turcs, s'il en est besoin, enseigneront aux autres nations la civilisation et la liberté par la baïonnette et par la force de l'épée.*

Ülkü , revue des Maisons du peuple<sup>1078</sup>.

## QUELLE IDÉOLOGIE KÉMALISTE ?

Quelle est donc cette idéologie « définitive » dont parle Tekin Alp ? ou plus généralement, peut-on parler d'une « idéologie kémaliste » ? Nous n'entrerons pas ici sur la définition de ce concept dont on sait combien l'emploi est problématique dans les sciences sociales. Précisons seulement que le pouvoir kémaliste se trouve en quête d'une idéologie, ou tout simplement en *quête idéologique*, tout au long des premières années de la république, sans disposer cependant des mêmes ressources que l'Italie fasciste ou l'Union soviétique. Comparé à ces régimes, en effet, il revient de loin ; héritier d'un processus d'occidentalisation et de l'unionisme qu'il ne peut assumer dans le contexte de la guerre d'indépendance, il tâtonne à ses débuts comme l'ensemble de l'espace intellectuel turc. Entre 1919 et 1922, nombre d'anciens unionistes dont Kör Ali Bey (« unioniste de gauche »)<sup>1079</sup>, sont sensibles au message venant de l'Union soviétique. Plusieurs unionistes participent au congrès des Peuples de l'Orient à Bakou (1<sup>er</sup>-8 septembre 1920) et Cemal Pacha n'hésite pas à se dire « un vagabond ne se nourrissant plus que de l'idée de la révolution indienne<sup>1080</sup> ». À preuve les textes de Karl Radek, mais surtout de Manabendra Nath Roy (1887-1934), durant les années 1919-1921, la III<sup>e</sup> Internationale cherche à élaborer une stratégie à l'égard de l'Est ; en l'absence d'orientation claire, elle n'écarte pas la possibilité de collaborer avec les anciens Unionistes. L'organe de la « révolution mondiale » voit dans le panislamisme une force révolutionnaire alliée<sup>1081</sup> et porte au début un regard plutôt positif sur le kémalisme avant de dénoncer le « gouvernement turc d'Angora », une « caste bornée de militaires et d'intellectuels »<sup>1082</sup>.

« Lénine ! Ô Lénine ! » s'exclamera Refik Halid (Karay, 1888-1965), journaliste et romancier pour commenter cette folle période. « Tu nous as fait tant de tort. Tu as laminé l'Anatolie avec ton

amitié, et Istanbul avec ton inimitié. Il a coûté cher à l'Anatolie d'apprendre le terme *camarade*, et à Istanbul celui de *harasho*<sup>1083</sup>. » Istanbul regorge en effet de Russes blancs exilés, alors qu'Ankara est saisi d'un élan révolutionnaire de gauche. La fondation, en mai 1920, d'une Armée verte (*Yeşil Ordu*), dont le comité central est composé de Cheikh Servet (Akdağ), Abdülhak Adnan [Adıvar], Hakkı Behiç (Bayıç), Eyüp Sabri (Akyol), Yunus Nadi, Hüsrev Sami (Kızıldoğan), İbrahim Süreya, Reşit (frère du fameux Çerkes Ethem, que nous avons rencontré dans le chapitre précédent) est à ce titre significatif. Comme le dit l'historien Mete Tunçay, « l'Organisation de l'Armée verte, qui n'avait pas déposé de déclaration de fondation auprès du gouvernement, était secrète. Mais Mustafa Kemal Pacha n'ignorait rien de son existence. Avec l'adhésion de Çerkes Ethem [...] cependant, l'Organisation se dotait d'une réelle force [militaire], ce qui a contraint Mustafa Kemal de mettre un terme à ses activités ». Tunçay nous informe aussi du titre de l'organe que Çerkes Ethem édité avec le publiciste Arif Oruç : *İslam Bolşevik Gazetesi (Journal musulman bolchevique)*<sup>1084</sup>. Toujours durant ces années, pour contrer le Parti communiste indépendant (dont les chefs sont tués le 29 janvier 1921 par Topal Osman, selon toute probabilité sur ordre des autorités d'Ankara, ou du moins avec leur complicité), Ankara met en place un « Parti communiste » officiel totalement inféodé.

Jusqu'en 1921, en effet, le pouvoir kémaliste vit avec ce spectre « communiste », qu'il ne peut ni tolérer ni conjurer. Selon un comptage effectué par le chercheur Taha Akyol, de 1919 à mars 1922 Mustafa Kemal n'utilise pas moins de 150 fois des vocables « connotés à gauche » (« prolétariat », « ouvriers », « bourgeoisie », « impérialisme », « capitalisme »), alors que ces termes ne reviennent qu'à neuf reprises dans ses discours de mars 1922 à novembre 1929<sup>1085</sup>. Sans doute, l'obligation de mobiliser l'ensemble des forces de la résistance le pousse au pragmatisme et explique sa syntaxe politique éclectique ; mais on peut aussi faire l'hypothèse qu'il est, comme tant d'autres, à la recherche d'une « doctrine » susceptible de remplacer l'unionisme défait.

Avec la victoire finale sur la Grèce en septembre 1922, puis l'abolition du sultanat qui ne suscite aucune réaction majeure au sein de la société, le « kémalisme » peut enfin s'afficher en idéologie révolutionnaire à part entière, s'inscrivant à ce titre dans la lignée d'autres révolutions glorieuses, à commencer par celle de 1789. Il considère la guerre de l'indépendance comme une phase révolutionnaire au sens plein du terme, soldée par le renversement de l'« ancien régime » honni et criminalisé ; mais les ambitions révolutionnaires de cette époque se limitent encore à deux axes : la civilisation, qui permet de combattre l'*irtica* (« réaction religieuse »),

et partant le passé ottoman, et le nationalisme, symbole de la victoire finale de la turcité sur d'autres prétendants à la souveraineté sur l'Anatolie. Les ennemis de la révolution sont déterminés à partir de ces deux impératifs.

Les intellectuels kémalistes s'intéressent de près au fascisme italien (plus qu'au bolchevisme, en perte d'attrait, surtout après la répression qui s'abat sur le Parti communiste entre 1925 et 1927) ; dès 1924, *Hakimiyeti Milliye*, journal quasi officiel, fait l'éloge de Mussolini<sup>1086</sup>. *Milliyet* lui emboîte le pas quelques années plus tard : « Le fascisme est né en Italie en réponse aux menaces qui pesaient sur la nation pour devenir de nos jours un idéal libérateur porté par les hommes de plusieurs générations. La patrie turque est également devenue le théâtre d'un mouvement d'idées qui enflamme la jeunesse turque du même enthousiasme devant son *mihrab* [niche rehaussée indiquant la Kaaba dans une mosquée]<sup>1087</sup>. » Cependant, la quête d'une doctrine propre, qui installerait le kémalisme sur le même piédestal que l'Union soviétique et l'Italie au plan international, ne se fait urgente que après les épreuves de 1930, année de la révolte kurde, de la crise économique et d'un épisode messianique à Menemen durant lequel un sous-officier est égorgé sous les yeux de la foule qui crie : « La république est morte ! » Elle se traduit par des missions d'études en Italie et en Union soviétique et le lancement, par les renégats du Parti communiste, d'une revue hautement « doctrinaire » appelée *Kadro* (« Cadres »)<sup>1088</sup>. Parmi les « missionnaires » dépêchés dans ces deux pays dirigés par des partis uniques, figurent Recep Peker, secrétaire général du Parti, et l'écrivain Falih Rıfkı (Atay, 1894-1971) qui deviendra l'un des principaux contributeurs de la revue *Kadro*. À son retour du Moscou et de Rome, il souligne les spécificités de la révolution kémaliste, mais ajoute la nécessité, pour la Turquie, de s'intéresser au reste de l'Europe :

[...] nous ne pouvons pas, sans prendre le risque de nous aliéner la nature, les caractères, les esprits et l'âme de nos chefs, ignorer la Russie qui représente un sixième de la planète ou l'Italie, deuxième plus grand État de la Méditerranée, sous le prétexte d'éviter la propagande bolchevique ou fasciste [dans notre pays]<sup>1089</sup>.

L'auteur constate une série de différences entre le kémalisme et ces révolutions, sans s'interdire des comparaisons « internes » entre eux : « La proximité singulière entre le kémalisme et le fascisme réside dans le fait que tous deux acceptent l'État, l'individu et [la présence des] capitaux étrangers. Celle qui lie le kémalisme au léninisme découle du fait que les masses populaires des deux pays doivent, avec leur développement économique, combler la profonde distance qui les sépare de l'Occident en un temps court<sup>1090</sup>. » Après des éloges appuyés à Staline et au modèle fasciste, qui « prend l'enfant en charge

dès sa naissance », l'auteur revient sur la spécificité kémaliste : « Il n'y a pas de doute que le kémalisme dispose d'une valeur internationale. Le kémalisme est la méthode, la philosophie et le modèle de libération pour les pays colonisés ou semi-colonisés. Il restera dans l'histoire comme le service que nous aurons rendu à l'humanité opprimée<sup>1091</sup>. » Ces idées seront largement diffusées et développées par la revue *Kadro*, lancée en 1932 avec une présentation du Premier ministre İsmet İnönü, mais arrêtée au bout de trois ans par un pouvoir qui la trouve par trop radicale. Elle présente le kémalisme comme le troisième pilier d'un monde qu'elle prédit et souhaite antilibéral. Forts des enseignements des révolutions bolchevique et fasciste, les auteurs de *Kadro*, parmi lesquels Şevket Süreya Aydemir (1897-1985), Vedat Nedim Tör (1897-1976), Burhan Asaf Belge (1899-1967), Yakup Kadri Karaosmanoğlu (1889-1974), radicalisent et rigidifient le kémalisme en une doctrine à part entière.

L'année 1930 marque aussi un tournant dans la réorganisation du Parti républicain du peuple, qui d'élitiste, vise désormais à devenir englobant. À la fin de la décennie, le parti unique compte, selon ses propres affirmations, quelque deux millions de membres (1 700 000 selon les estimations de Cemil Koçak<sup>1092</sup>), ce qui représente plus d'un dixième de la population s'élevant à 16 158 018 en 1935. Son nouveau règlement intérieur, adopté en 1938, officialise également le système pyramidal des chefs<sup>1093</sup>, véritable charpente de l'organisation, pour contrebalancer l'influence des « masses » qui lui sont affiliées. Dans la foulée, les Maisons du peuple, dont le réseau se densifie rapidement (478 Maisons et 4 322 « Chambres »<sup>1094</sup>) remplacent les anciens Foyers turcs. Elles sont massivement subventionnées par l'État<sup>1095</sup>. Au-delà de la mission de diffuser la doctrine kémaliste au sein de la population, elles assurent un rôle central dans le développement de l'architecture républicaine : leurs structures massives et standardisées dominent la « place de la République » de chaque ville, elles se livrent à une campagne acharnée d'alphabétisation et de lectures publiques. Avec cependant quelque prudence. Dans la liste des livres interdits de leurs rayonnages figurent les titres « de nature religieuse, ou qui ne correspondent pas à l'idéologie de la Révolution turque ou représentent des idéologies étrangères, qui se nourrissent des superstitions ou des mentalités arriérées ou réactionnaires, qui se situent en dehors des visions nationales reconnues ou réalistes, qui prônent la paresse ou décrivent des [horreurs] comme le suicide, fouettent les désirs érotiques ou poussent la jeunesse vers des comportements incompatibles avec sa santé<sup>1096</sup> ».

## LA RÉPUBLIQUE KÉMALISTE ET SON ENNEMI : LE

## « PASSÉ OTTOMAN »

Le kémalisme d'avant et d'après 1930 est le théâtre à la fois de continuités et de ruptures internes. L'histoire est le principal domaine où la continuité s'affirme avec force. Le pouvoir rejette le passé ottoman, ce temps de la trahison, afin de « mieux rester fidèle » à l'« essence » de la nation turque. « La révolution kémaliste a balayé le passé et détruit tout ce qui faisait obstacle au mouvement du progrès de la nation ; mais dans les faits, tout ce qui est turc, tout ce qui réside dans le sang turc, dans la race turque, reste intact<sup>1097</sup> », dit Tekin Alp, avant d'ajouter qu'avec le kémalisme, la « Pomme rouge », à savoir l'idéal de l'Empire turc, s'est de fait réalisée<sup>1098</sup>. D'autres auteurs partagent cette vision avec des arguments plus sophistiqués, comme l'écrivain Celal Nuri (İleri, 1882-1938), pour qui la Révolution vise à « libérer la nation turque de l'ottomanité<sup>1099</sup> ».

Les Ottomans, que Mustafa Kemal accusait dès 1922 d'avoir « usurpé la souveraineté de la nation », sont transformés ainsi en une quasi-ethnie antiturque, leur suppression permettant le retour à l'âge d'or préhistorique, que personne ne peut (encore) dater, mais qui sert de modèle à la nouvelle nation dans tous les domaines de la vie, de la musique à la gestion du corps. La musique classique turque est proclamée dégénérée et antiturque car venue de Byzance via les Ottomans<sup>1100</sup>. Son enseignement est interdit dès 1926, avant sa mise au ban des ondes de la radio en 1934. « Cette musique traditionnelle, dit Tekin Alp, est, depuis, tombée dans l'oubli des pages poussiéreuses de l'histoire, ensemble avec le fez, le *peçe* [“niqab”], le turban, la *tekke* [“couvent”], la *medrese*, pour y rejoindre la langue et l'histoire ottomanes<sup>1101</sup> » (le bannissement sera levé en 1943<sup>1102</sup>). À la place, le régime promeut des oratorios à la gloire de Mustafa Kemal ou encore l'opéra, dont le premier, *Öz Soy* (« Descendance/Race pures ») est un hymne à l'amitié entre le Touran et l'Iran<sup>1103</sup>.

Le corps constitue aussi un domaine où le kémalisme mène la bataille historique entre le passé et le futur sur la durée. C'est Mustafa Kemal en personne qui fixe la politique du corps de la République en se plaignant, dès 1926, auprès d'une délégation de sportifs venue lui rendre visite, de la « corruption » qui le mine : « dans la race turque subsistent des traces sinistres, négatives et absurdes du passé », dit-il avant d'ajouter qu'il trouve les générations actuelles de « cette immense nation turque, jadis maître des univers, quelque peu fragiles, malades et puériles<sup>1104</sup> ». Le parti prendra ce sujet « à bras-le-corps » en 1935, pour préciser qu'après le XIX<sup>e</sup> siècle « le corps des générations successives s'est graduellement dégradé. L'ennemi, héritage de l'époque du sultanat en Anatolie, que la révolution républicaine a anéanti, a laissé derrière lui des corps victimes de la malaria,

corrompus et malsains<sup>1105</sup> ». Pour y remédier, le parti rend obligatoire le sport pour les femmes entre 12 et 30 ans, les hommes entre 12 et 45 ans, à l'exception de la région kurde<sup>1106</sup>, où il faut précisément éviter l'émergence de corps sveltes et musclés.

## LA RÉVOLUTION, L'HOMME NOUVEAU ET LA CONSTRUCTION DES « TÊTES EN BÉTON »

Quant aux changements, ils s'observent dans la définition que le kémalisme fait de la révolution dans la durée. Synonyme, dans un premier temps, de dénonciation de la « trahison » et d'épreuve de force contre les ennemis de l'intérieur, la « révolution » renvoie, notamment dans les années 1930, à l'impératif de créer un « homme nouveau » en rupture sociale, politique, culturelle radicale avec le passé. Vedat Nedim (Tör) qui, rappelons-le, fut l'un des piliers de la revue *Kadro*, revient sur cette question dans les années 1970 : « Pour se développer, ce pays avait besoin d'un nouveau type de "Turc", différent de l'"Ottoman". Tous les nouveaux régimes mènent une guerre pour "construire" leurs propres types humains afin de pouvoir s'enraciner. Le communisme, le fascisme, le nazisme, le sionisme ont tous accordé une importance de premier plan à la formation de leurs propres types d'hommes<sup>1107</sup>. »

Dans les années 1922-1927, la révolution s'apparentait presque exclusivement à l'usage de la force pour marquer l'irréversibilité du pouvoir kémaliste, mais aussi pour régler tant de litiges encombrants que Mustafa Kemal avait été obligé de gérer durant la guerre d'indépendance faute d'oser provoquer une rupture avec l'opposition légitimiste-conservatrice. Le ton change après la victoire, à preuve la mise en garde qu'il adresse aux derniers rares défenseurs du sultanat avant son abolition en 1922 : « À présent, la nation s'est rebellée et a résolu de reprendre elle-même l'exercice de la souveraineté. Il s'agit d'un fait accompli auquel rien ne saurait plus s'opposer. Il serait opportun que chacun des membres de cette assemblée se ralliât à ce point de vue, basé sur le droit naturel. Dans le cas contraire, les faits de l'inéluctable réalité n'en seront pas changés, mais on pourrait voir tomber des têtes<sup>1108</sup>. » En 1923, il rappelle que « la loi de la révolution est au-dessus de toutes les lois existantes<sup>1109</sup> ». En 1924, il rétorque à un opposant affirmant qu'il ne peut y avoir de khalifat sans sultanat : « Certes, à moins que quelques têtes ne soient arrachées<sup>1110</sup>. » Cette vision musclée du pouvoir révolutionnaire, particularisée par la symbolique de la tête, est aussi partagée par İsmet İnönü, le numéro 2 du régime, qui explique la nécessité d'être impitoyable par un souvenir de guerre lorsqu'il a ratifié la peine de mort prononcée à l'encontre de deux volontaires qui pourtant se

« battaient pour la patrie »<sup>1111</sup>. La révolution, pour lui, n'est pas synonyme de désordre, comme certains l'entendent, mais bien d'ordre, seule condition pour prévenir l'« anarchie »<sup>1112</sup>. La promulgation d'une loi particulièrement liberticide, appelée « loi sur le rétablissement de l'ordre » (*Takrir-i Sûkun Kanunu*) en 1925, qui met à genoux la presse d'Istanbul, découle directement de cet impératif de construire une société révolutionnaire « disciplinée ».

Le recours, symbolique, mais dans certains cas aussi réel, à la coercition, permettait au pouvoir kémaliste de dissocier la révolution de la question sociale afin d'établir un lien de consubstantialité entre la défense de l'ordre révolutionnaire et la question nationale. S'opposer au pouvoir revenait, à ses yeux, à s'opposer à la nation en tant que telle. Yakup Kadri (Karaosmanoğlu) précise en 1925 à propos des foules qui contestent l'introduction du chapeau : « Il n'est pas juste de les qualifier seulement de réactionnaires (*mürtecî*). Ce sont des traîtres à la patrie et à la nation. Car nulle part dans le monde le mouvement de la révolution et du renouveau n'a été aussi directement lié à l'avenir même du pays que chez nous. Dans presque tous les pays, les révolutionnaires et les conservateurs, les laïcs et les cléricaux ont pu coexister sans que cela ait un impact sur leurs destins communs. Or, chez nous, il est impossible de séparer la révolution de la lutte pour l'indépendance et de libération<sup>1113</sup>. »

Dans les années 1930, le pouvoir n'abandonne pas ses termes favoris, axés sur la trahison ou la nécessité d'utiliser la violence contre les ennemis, mais le thème de la révolution se confond de plus en plus intimement avec le culte d'Atatürk, qui prend une proportion inédite par le passé. Le « chef éternel », que le poète Yusuf Ziya Ortaç salue par le vers « *Atatürk Ekber, Atatürk Ekber !* » (« Atatürk est Grand, Atatürk est Grand ! »), représente la source, le modèle et l'horizon de la nouvelle personnalité que veut forger la République<sup>1114</sup>. Origine de la « vérité scientifique absolue » tel qu'on le loue lors de congrès historiques et linguistiques, il est l'incarnation du « génie héréditaire », opposé « aux traîtres dont la conscience sociale est dégénérée »<sup>1115</sup>. Durant cette deuxième période du kémalisme, le discours révolutionnaire s'approfondit et se transforme en une « théorie révolutionnaire » propre, un véritable credo comme en Italie et en Union soviétique. Nous l'avons vu, la revue *Kadro* joue un rôle central dans cette évolution, mais elle est loin d'être la seule. *La Turquie kémaliste*, qui est aussi le nom du magazine en français du régime, peut désormais s'enorgueillir d'une chaire dédiée à sa révolution et de « précis de la révolution kémaliste » qui commencent à inonder les rayons des libraires pour viser autant à consolider le régime qu'à produire le « nouvel homme kémaliste ».

Recep Peker, secrétaire général du Parti, l'un des premiers à livrer



son *précis* de la révolution kémaliste, donne par la même occasion le signal du passage d'une révolution appréhendée par l'émotion à une vision froide et élaborée du changement : « La révolution c'est remplacer, au sein d'un corps social, tout ce qui est arriéré, erroné, mauvais, ancien, injuste et dangereux par le progrès, le correct, le juste, le nouveau et l'utile. Mais camarades ! Cela n'est pas suffisant. Empêcher, avec beaucoup de passion, que ce qui est arraché ne revienne et permettre que ce qui lui a été substitué vive et s'institutionnalise, voilà la condition immuable de toute révolution<sup>1116</sup>. » Il ajoute dans la foulée, la nécessité, pour les révolutions, plus particulièrement pour la révolution kémaliste, d'avoir recours à la violence<sup>1117</sup>, rappelant par là l'ancien adage de Mustafa Kemal : « Les révolutions qui se font par le sang sont plus solides<sup>1118</sup>. »

Enfin, le kémalisme, « chef-d'œuvre » des révolutions<sup>1119</sup> inscrit dans un premier temps dans la tradition de la « très violente révolution française qui constitue une lumière pour le monde »<sup>1120</sup>, se perçoit dans les années 1930 sans lien avec elle, voire son « antithèse » en ce qu'elle n'aurait été qu'une expérience avortée<sup>1121</sup>. La force de la révolution turque viendrait, selon ses idéologues, de son irréversibilité, conséquence du travail qu'elle a su effectuer sur les individus : « Après avoir libéré ce pays et forgé son unité, dit le publiciste Peyami Safa dans son *Précis* de la révolution, [le kémalisme] a reconstruit la terre et la tête turques par le béton. Le kémalisme c'est la démolition des bâtis et des têtes en bois, et leur bétonisation<sup>1122</sup>. »

## RENCONTRES AVEC LE NAZISME

L'avènement du nazisme en Allemagne remet en cause le modèle triangulaire des idéologues du régime qui considéraient le fascisme, le bolchevisme et le kémalisme comme autant d'avatars d'un même phénomène antilibéral. Le national-socialisme est en effet frontalement opposé au modèle soviétique, que les kémalistes connaissent grâce à la présence d'anciens communistes parmi leurs idéologues et qu'ils respectent malgré leur méfiance, mais il est aussi infiniment plus radical-nationaliste et raciste que le fascisme italien. Son avènement fragilise le kémalisme en ce qu'il se projette comme un modèle autonome sur la scène des régimes révolutionnaires à travers le monde, mais le renforce également en le poussant à se radicaliser sur nombre de thèmes.

En effet, l'Allemagne nazie exerce une grande fascination sur les élites kémalistes (pas nécessairement sur Mustafa Kemal lui-même). Avant de se réjouir, en 1937, du fait que désormais le « libéralisme est interdit » en Turquie<sup>1123</sup>, Recep Peker, le secrétaire général du Parti, se livre, dès 1934, à un éloge du nouveau pouvoir allemand : « J'étais

en Allemagne avant la Révolution et j'ai vu de mes propres yeux la misère là-bas. Elle n'était pas seulement matérielle, mais également morale. Les gens étaient moralement écrasés [...]. J'étais allé écouter Hitler à Munich il y a longtemps et son discours m'avait ému. Je vous assure que le fonctionnement de la révolution est satisfaisant. Il est certain qu'avec ces efforts, l'Allemagne est sur la bonne voie<sup>1124</sup>. » Le nombre d'officiers allemands dans l'armée turque augmente à partir de cette date<sup>1125</sup>, tout comme le poids de l'Allemagne dans l'économie turque dans tous les secteurs<sup>1126</sup>. Pour nous limiter à une seule donnée, rappelons que l'Allemagne représentait 31 % des exportations et 35 % des importations turques au début des années 1930, ces taux sont respectivement de 43 % et 44 % entre 1934 et 1938<sup>1127</sup>.

Mais surtout, la fascination pour le nazisme s'exprime clairement dans la presse aussi bien par la voix de kémalistes autopromus que des responsables politiques eux-mêmes. Déjà le 25 juin 1931, autrement dit avant la victoire de Hitler, le journal *Vakit* écrivait :

[...] le monde entier le sait : nous sommes bien loin des haines de race et de couleur. Nous nous sommes trouvés devant la nécessité de nous défendre contre ceux qui nous trahissaient. Quant à juger si l'antisémitisme en Allemagne constitue effectivement une nécessité de défense de ce genre, c'est aux hommes qui ont entre leurs mains la destinée d'un des plus grands peuples et l'un des plus grands États du monde qu'il appartient de se prononcer<sup>1128</sup>.

Après l'arrivée de Führer au pouvoir, certains journaux précisent, à l'instar de *Birlik*, que l'autodafé organisé en 1933 n'est nullement un acte de « barbarie<sup>1129</sup> », alors que d'autres, comme *Cumhuriyet*, établissent une filiation entre les deux régimes, en définissant Hitler comme « le seul chef qui a compris Atatürk<sup>1130</sup> ». Mahmud Esad Bozkurt, ministre de la Justice, professe le même enseignement à ses étudiants de l'université d'Istanbul et, dans son précis de la révolution kémaliste qui paraîtra après la mort du Chef éternel : « Hitler dit qu'il appréhende le kémalisme comme un modèle. Il a tout à fait raison. C'est une idée très juste. Le kémalisme est une démocratie autoritaire qui puise ses racines dans le peuple. La nation turque ressemble à une pyramide dont la base est constituée du peuple, et le sommet du chef qui vient du peuple, que nous appelons le Chef<sup>1131</sup>. »

Certes, l'historien sait ne pas aller trop vite en besogne : l'admiration pour le nazisme, qui va avoir des conséquences considérables sur l'évolution de la Turquie, surtout pendant la Deuxième Guerre mondiale, n'efface pas les différences fondamentales qu'on observe entre les deux régimes. Mais il ne peut pas davantage négliger que le nazisme permet, par un effet de ricochet, la banalisation et la radicalisation du nationalisme turc en tant que noyau dur de la pensée révolutionnaire kémaliste. La thèse turque de l'histoire et la théorie de la Langue-Soleil, élaborées au début des

années 1930 par l'Institut turc de l'histoire (fondé en 1931 avant de gagner son nom actuel en 1935) et l'Institut turc de langue (1932), s'épanouissent comme dogme d'État dans ce contexte. L'heure est à la turcification de l'histoire du monde dans son intégralité, de toutes les civilisations antiques, « fondées par les Turcs » et toutes les langues du monde, « simples dérivés du turc ». Par exemple, la prestigieuse revue que publie l'Institut turc de l'histoire s'appelle *Belleten*, titre donné par Atatürk. Pourquoi *Belleten* et non pas *Bulletin* ? Selon l'éditorial du premier numéro, ce terme, qui signifie « maître, celui qui fait comprendre », n'est pas seulement turc, mais il est aussi à l'origine du mot « bulletin » en français. L'éditorial se termine sur un appel au « monde linguistique » : « Pour apprendre votre langue, vous devez apprendre votre langue-mère, qui n'est rien d'autre que le turc, une langue qui n'est pas morte et qui restera vivante éternellement<sup>1132</sup>. » Nombreux sont ceux qui, en silence ou à titre posthume, critiquent ces théories, et remarquent, à l'instar de Fuad Köprülü : « J'ai toujours pensé que considérer le Grand Atatürk comme un historien et un linguiste constituait un acte d'insolence à son encontre<sup>1133</sup>. » Mais ils n'auront d'autre choix que taire leurs scrupules méthodologiques.

L'influence nazie permettra de passer de ces théories, qui visent pourtant à établir la « turcité éternelle de la Turquie et de tous ses habitants » à une définition purement raciale, donc exclusive, de la nation turque. La mise en chantier de vastes enquêtes anthropométriques à partir d'échantillons de sang, de crânes et d'ossements, indique le virage racial que prend l'anthropologie physique turque sous la guidance de sa principale figure, le Pr Şevket Aziz Kansu (1903-1983)<sup>1134</sup>. Une autre étude comparative comprend 2 200 échantillons grecs, 1 600 arméniens, 1 340 juifs et 720 levantins et d'autres communautés pour cataloguer, selon le titre de l'article qui en délivre aussi les conclusions, les différences entre « la race turque et les autres races vivant en Anatolie<sup>1135</sup> ». Quant à l'enquête d'Afet İnan, fille adoptive de Mustafa Kemal et disciple de l'anthropologue suisse Eugène Pittard (1867-1962)<sup>1136</sup>, elle porte sur pas moins de 64 000 personnes<sup>1137</sup>. Plusieurs communications scientifiques présentées au Troisième Congrès historique qui se réunit en 1937, insistent sur la spécificité des Turcs en tant que « grande race » capable d'engendrer des grands chefs et des États<sup>1138</sup>. Enfin, dernière illustration de la diffusion de la pensée raciale dans la Turquie des années 1930, Recep Peker, *de facto* numéro 3 du régime, écrit un article intitulé « Volk und Staatwerdung » (« Devenir nation-devenir État »), paru en 1936 dans l'organe nazi *Europäische Revue* et immédiatement traduit en turc<sup>1139</sup>.

## LE NATIONALISME KÉMALISTE

Bien qu'il récuse les politiques irrédentistes propres à l'unionisme – sans s'interdire cependant un bras de fer avec la France pour la « reconquête » du *sandjak* (« sous-préfecture/district ») d'Alexandrette entre 1937-1938, duquel il sortira vainqueur –, le pouvoir kémaliste reste attaché à la plupart des symboles du nationalisme du comité, à commencer par le Loup gris<sup>1140</sup> et Ergenekon, lieu mythique de la naissance de la nation turque. Mais après la fermeture des portes du Touran par la défaite ottomane et la révolution soviétique, le « territoire national » devient le seul lieu de construction du « nouvel Ergenekon », ou, pour reprendre la formule de Tekin Alp, la seule patrie où l'utopie de la Pomme rouge puisse se réaliser. Mahmud Esad (Bozkurt) (1892-1943), ministre de la Justice déjà cité à plusieurs reprises, précise que cette Turquie est un foyer dont seuls les Turcs doivent être maîtres : « La Révolution turque doit rester entre les mains des Turcs purs. Les révolutions réalisées avec l'aide d'autrui restent débitrices d'autrui. On ne peut pas rembourser cette dette. Le pire des Turcs vaut mieux que les meilleurs des non-Turcs<sup>1141</sup>. » Dans un autre texte, le ministre déclare : « Mon idée est la suivante : que tous, les amis, les ennemis et les montagnes sachent bien que le maître de ce pays c'est le Turc. Ceux qui ne sont pas de purs Turcs n'ont qu'un seul droit dans la patrie turque : le droit d'être le serviteur, le droit à l'esclavage. Nous vivons dans le pays le plus libre du monde et ce pays s'appelle la Turquie. Il n'existe nulle part d'endroit plus favorable où les députés peuvent exprimer leurs intimes pensées. Si bien que je ne cacherai pas mes sentiments<sup>1142</sup>. »

Durant les premières années suivant la guerre d'indépendance, ce nationalisme se fait surtout antigrec ; comme le souligne un journal proche du pouvoir : « On peut se réconcilier avec les Grecs, mais pas avec les Grecs ottomans<sup>1143</sup>. » Représentant la seule minorité encore numériquement significative, tenus pour responsables de l'occupation de l'Anatolie de l'Ouest, les Grecs seront la principale victime du projet d'établissement de la Pomme rouge en Turquie. La reprise d'Izmir en 1922 provoque le départ de quelque 300 000 Grecs du Pont, mais aussi de la région de l'Égée, souvent dans des conditions terribles<sup>1144</sup>. Le signal envoyé aux Grecs est effectivement fort : c'est Nureddin Pacha (Konyar, 1873-1932), auteur de la brutale répression de la révolte kurde de Koçgiri en 1921, décrit par un proche de Mustafa Kemal comme « étroit d'esprit, oppresseur et tyrannique<sup>1145</sup> », qui mène les opérations à leur rencontre. De l'avis de tous, il est responsable de l'exécution, ou plutôt du lynchage du métropolitain de la ville, mais aussi de l'« incendie d'Izmir » qui engloutit la partie de la ville surnommée *Gavur Izmir* (« Izmir l'infidèle »), avec ses 50 000 bâtiments dont 21 églises, 32 écoles et 5 consulats, au lendemain de la reconquête turque<sup>1146</sup>. Ankara ne revendique pas officiellement la

paternité de cet acte, qui fait aussi 200 000 sans-abri. Mais les mémoires de Falih Rifkî (Atay), censurées lors de leur deuxième édition, ne laissent aucun doute quant à la politique vengeresse de Nureddin Pacha : « Pourquoi brûlions-nous Izmir ? » se demande Falih Rifkî avant de répondre : « Avions-nous peur de ne pas pouvoir nous libérer des minorités si les villas de la Corniche, les hôtels et les casinos étaient restés intacts ? Nous avons brûlé tous les quartiers [arméniens] habitables poussés par la même peur lors de la déportation des Arméniens de la Première Guerre mondiale. Il ne s'agit pas là d'une vulgaire pulsion destructrice, mais du résultat d'un complexe d'infériorité<sup>1147</sup>. »

La deuxième phase de la politique de nettoyage ethnique est l'organisation, à très grande échelle, d'un échange de populations entre les deux pays, à la demande pressante de la Turquie. L'idée de procéder à un échange démographique d'ampleur, mais sur la base uniquement du volontariat, était déjà largement discutée avant la conférence de Lausanne de 1923. Mais les autorités d'Ankara insistent pour qu'il soit obligatoire et exigent même qu'il comprenne également les Arméniens (İsmet İnönü, délégué kémaliste à Lausanne, rappelle à cette occasion que l'Arménie est soviétisée, ce qui ne laisse guère d'autre choix que de consentir à la présence des Arméniens survivants en Turquie)<sup>1148</sup>. Dans son montage final, le programme d'échange concerne quelque 500 000 musulmans (y compris des grécophones) contre quelque 900 000 Grecs orthodoxes (y compris turcophones), seuls les musulmans de Thrace occidentale et les Grecs d'Istanbul étant épargnés. L'opération marque un pas considérable dans le processus d'homogénéisation de la population en Turquie, mais s'avère littéralement désastreuse pour Ankara, incapable de contrôler les fonctionnaires et notabilités locales « opportunistes », mais aussi les gens ordinaires qui s'emparent des biens des Grecs, rendant par là impossible l'accueil des musulmans de Grèce, déportés contre leur gré et livrés à la misère<sup>1149</sup>.

Le recensement de la population en 1927 atteste qu'il ne reste désormais plus de minorités confessionnelles d'importance en Turquie, leur présence ne cessant d'ailleurs de décliner au fil des ans. De 1927 à 1935, le nombre des Grecs passe de 111 822 à 108 725, celui des Arméniens de 64 345 à 57 599 et celui des Juifs de 68 900 à 56 846<sup>1150</sup>. Les Arméniens et les Grecs constituent désormais les minorités silencieuses du pays, sans se dépêtrer pour autant de leur statut d'ennemis de l'intérieur. Mahmud Esad [Bozkurt] explique, dès 1922, que « les Turcs, doivent montrer qu'ils sont les vrais propriétaires économiques de la Turquie, comme ils le sont juridiquement, historiquement et politiquement<sup>1151</sup> ». Les déclarations de Mustafa Kemal à Adana, un an après, sont encore plus explicites

lorsqu'il réagit à l'intervention d'un participant à une réunion publique : « Notre ami a dit que les différents groupes, parmi lesquels les Arméniens, ont occupé nos foyers artistiques et agissent comme s'ils étaient les propriétaires de ce pays. Nul doute qu'on ne puisse imaginer une plus grande injustice et une plus grande insolence. Les Arméniens n'ont aucun droit dans ce pays prospère. Le pays est à vous, vous les Turcs. Ce pays a été turc dans l'histoire, reste turc à présent et sera par conséquent éternellement turc et vivra comme un pays turc. Le pays a, enfin, été libéré par les mains de ses vrais propriétaires. Les Arméniens et les autres n'ont nul droit ici. Ces terres fertiles sont massivement et par essence un pays turc<sup>1152</sup>. »

Mais les Grecs et les Arméniens ne sont pas les seuls à être désignés comme une menace ; la communauté juive, numériquement peu significative, qui avait été en grande partie épargnée par le nationalisme unioniste, figure également parmi les ennemis de la République. Pourtant, les Juifs, qui n'ont aucun litige avec le pouvoir et nulle revendication nationale, multiplient les signes d'allégeance, voire d'adhésion au régime et font figure de sujets « fidèles », si distincts des « chrétiens traîtres »<sup>1153</sup>. À titre d'exemple, Avram Galanti (Bodrumlu, 1873-1961), éducateur, politicien et notable communautaire, est un défenseur acharné de la turcité et du kémalisme. Moïse Kohen, que nous avons rencontré à plusieurs reprises sous son nom de plume Tekin Alp, est l'un des théoriciens les plus radicaux de l'ultranationalisme turc à l'époque unioniste et le chantre du kémalisme auquel il dédie un ouvrage (en turc et en français). Si la sensibilité de la communauté pour la cause sioniste en Palestine (avec laquelle la Turquie n'a plus aucun rapport depuis 1918) peut s'exprimer ici et là *mezzo voce*, la sincérité de sa loyauté à l'égard de la République et de son fondateur ne fait aucun doute. Malgré ce soutien affiché, cependant, on assiste, dès le début des années 1920, à l'expression d'un antisémitisme virulent contre les Juifs accusés de « sucer le sang »<sup>1154</sup> des « Turcs qui n'ont pas la moindre goutte de judaïté dans leurs veines »<sup>1155</sup>.

On a souvent évoqué l'accueil de plusieurs professeurs juifs allemands (le mathématicien Richard Courant, les physiciens Max Born et James Franck, les philosophes Ernest von Aster et Hans Reichenbach ou le juriste Carl Ebert), fuyant la répression nazie dans les années 1930, comme le signe de la tolérance de la République kémaliste dans une Europe violemment antisémite. Cette hospitalité, dont il ne s'agit nullement de nier ici la portée, va cependant de pair avec l'existence d'un antisémitisme à la fois officiel, assumé par l'État, et officieux, autrement dit toléré sans être publiquement revendiqué. La dimension officielle s'exprime, entre autres, par les discours de Mahmud Esad (Bozkurt). Auteur d'un pamphlet social-darwiniste

incendiaire, le futur ministre kémaliste dénonçait déjà en 1917, « les juifs qui nous utilisent comme des valets avec notre propre argent<sup>1156</sup> ». En 1923, il demande la mobilisation des hommes d'affaires d'Izmir contre l'« occupation juive » car le judaïsme représente « un nouveau danger qu'il faut détruire »<sup>1157</sup>. La presse de cette période accuse également les Juifs d'avoir collaboré avec les Grecs lors de l'occupation<sup>1158</sup>. Dès 1923, interdiction est faite aux Juifs de circuler sans autorisation en Turquie<sup>1159</sup> et une politique très coercitive à l'encontre du Grand Rabbinat se met en place à partir de 1924. Le pouvoir kémaliste fait savoir qu'il ne peut autoriser son existence alors que le khalifat a été aboli<sup>1160</sup>, ce qui supprimerait, par voie de conséquence, toute raison valable pour l'existence d'une structure confessionnelle autonome. Dans une allusion explicite aux Juifs, Necmeddin Sadak (1890-1953), éditorialiste bien connu d'*Akşam*, écrit le 16 septembre 1925 : « Indépendamment de leurs religions ou de leurs races, ceux qui veulent vivre et gagner leur vie en Turquie, sont obligés de penser comme les Turcs, parler comme les Turcs et vivre comme les Turcs<sup>1161</sup>. »

Quant à l'antisémitisme officieux, il se manifeste épisodiquement, comme lors de la publication, en 1933 de *Quarante jours de Musa Dagh* de Franz Werfel (1890-1945), puis lors du projet du tournage d'un film inspiré de ce roman la même année. La presse dénonce alors unanimement un « complot arméno-juif<sup>1162</sup> ». Dans un contexte où les affiches « Citoyen ! Parle turc » inondent le pays et les municipalités imposent des amendes aux locuteurs d'autres langues, la question linguistique devient également un biais emblématique par lequel l'antisémitisme se propage. Une caricature de 1937 traduit l'ambiance lourde qui règne. À un journaliste qui lui demande s'il est vrai qu'il a trouvé une source de revenus considérable pour développer Istanbul, le maire de la ville répond : « Oui... nous allons imposer des amendes à ceux qui ne parlent pas le turc<sup>1163</sup>. » Plusieurs lois font d'ailleurs l'obligation aux commerçants de n'utiliser que le turc dans leurs transactions ; des entreprises étrangères sont contraintes, depuis 1923, à n'employer que des Turcs<sup>1164</sup>, et des campagnes pour n'acheter que des « produits turcs » chez les « commerçants turcs » sont épisodiquement organisées<sup>1165</sup>. Dans un contexte où la langue unit la « nation » et divise le pays, l'attachement des Juifs au judéo-espagnol relève de la trahison, de l'« ingratitude<sup>1166</sup> », qui leur valent des arrestations ponctuelles<sup>1167</sup>. À Izmir, les Juifs sont obligés de signer un document où ils s'engagent à ne parler que le turc<sup>1168</sup>.

Mais peut-on autoriser un Juif à parler le turc ? Cevat Rifat Atilhan (1890-1967), officier ottoman promu général par l'Assemblée nationale turque de 1920-1923, s'y oppose : « Le fait que le Juif parle le turc n'est pas une faveur, mais un viol de notre si belle langue et



notre si doux dialecte<sup>1169</sup>. » Désormais retraité, Atilhan fréquente des nazis, parmi lesquels le célèbre théoricien du racisme Alfred Rozenberg (1893-1946) et les rédacteurs de la revue *Der Stürmer*. La revue qu'il publie, *Milli İnkılap* (« Révolution nationale »), est consacrée quasi exclusivement aux thèmes antisémites et accueille, entre autres, le romancier Peyami Safa (1890-1961), une plume importante de l'ultranationalisme turc, et des caricaturistes antisémites. Ces cercles officieux, dont les activités ne sont en aucune façon entravées par le pouvoir, qui fait pourtant régner un régime disciplinaire rigide sur la presse, lancent des campagnes antisémites d'une rare violence visant les Juifs de Thrace en 1934. La propagande s'y traduit par des affiches (« Nous ne voulons pas de Juifs », « On assiste à la spoliation juive »), ainsi que par le marquage des maisons et commerces juifs. Elle va provoquer un « grand départ »<sup>1170</sup> des Juifs de la région, avant que n'intervienne l'État *post facto*. Sans dénoncer les violences, mais sans davantage les endosser, Şükrü Kaya (1883-1959), ministre de l'Intérieur, se contente de dire en 1935 : « Nous sommes obligés de renforcer la Thrace. La Thrace signifie pour nous à la fois Istanbul et les Détroits. Si nous perdions la Thrace, Istanbul ou les Détroits, la Turquie deviendrait un pays comme l'Afghanistan<sup>1171</sup>. »

## LES ANNÉES DE LA DEUXIÈME GUERRE MONDIALE

Officiellement neutre, la Turquie accueille le déclenchement de la Deuxième Guerre mondiale qui commence après la mort d'Atatürk (10 novembre 1938), dans une grande inquiétude et tente, au moins au début, de se tenir à égale distance des deux camps. Les sympathies nazies s'affichent cependant ouvertement ou par des voies détournées comme l'indique un impressionnant texte sur la présence du sang turc chez les Allemands, « prouvant » l'existence d'un lien de fraternité, voire de paternité entre les deux « races », publié par la très officielle revue de l'Institut d'histoire turque, *Belleten*<sup>1172</sup>. Surtout à partir de l'opération Barbarossa (22 juin 1941), tout le pays vit à l'heure nazie. Franz von Papen (1879-1969), ambassadeur allemand à Ankara, dispose d'un noyau dur de partisans au cœur même du pouvoir turc<sup>1173</sup>. Pour reprendre la formule d'un témoin, qui occupa des postes politiques importants durant ces années, derrière l'apparente neutralité gardée jusqu'à la fin de la guerre, « tous les cœurs battaient pour la victoire de l'Allemagne<sup>1174</sup> ». Comme l'écrit l'un des anciens responsables de *Teşkilat-ı Mashaşa* dans la région d'Égée, le général Pertev Demirhan (1871-1964), qui parle de la haine des Français comme élément fédérateur chez les Allemands, l'Allemagne devient de



nouveau un modèle pour le pays :

Adolf Hitler a, surtout depuis qu'il est arrivé à la tête [de l'Allemagne], accordé une attention extraordinaire à la morale de la jeunesse et n'a eu de cesse de faire grandir la nation matériellement et moralement. La nation s'est habituée à supporter toute sorte de privations et de difficultés avant même le commencement de la guerre ! Enfin, elle s'est révoltée comme un seul homme lorsque le temps est venu de briser ses chaînes et créer la situation que nous connaissons<sup>1175</sup>.

Une brochure de 1943, écrite, il est vrai, par un intellectuel de gauche (mais aussi « kémaliste » et patriote), Reşad Fuat Baraner (1900-1968) qui signe sous le pseudonyme de F. [Faris] Erkman, révèle l'ampleur de la propagande raciste, de l'apologie de la guerre consubstantielle à la « politique nationale » ou encore au darwinisme social qui enseigne que la « guerre est la fonction ordinaire des êtres vivants » et « sépare les bonnes races des mauvaises, perfectionne ou élimine les races »<sup>1176</sup>.

La sympathie pour l'Allemagne nazie radicalise considérablement la politique minoritaire d'İsmet İnönü, successeur d'Atatürk. Kazım Karabekir, ancien opposant réhabilité par İnönü pour être promu député en 1939 (puis président de l'Assemblée quelques années après), trahit l'ambiance qui règne parmi les cercles dirigeants : « Camarades ! Sachez que là où se trouve un non-Turc, se trouve aussi un nid d'espions<sup>1177</sup>. » Un rapport du parti unique lui emboîte le pas : « Ce pays appartient à ceux qui se sentent Turcs par la conscience que tout l'honneur et toute la fortune/bénédiction (*nimet*) sont réservés aux Turcs, qui ne doivent allégeance à nulle nation autre qu'au turcisme [sic]<sup>1178</sup>. » Le 31 janvier 1941, un décret interdit « le séjour des Juifs étrangers dont les libertés de vie et de circulation sont restreintes dans les pays où ils résident<sup>1179</sup> ». Avant même la parution de ce décret, Ankara refuse au bateau *Parita*, avec à son bord 800 Juifs tchèques, l'autorisation d'accoster dans les ports turcs. Les autorités acceptent cependant de le ravitailler avant que ces « Juifs vagabonds » ne soient « enfin partis »<sup>1180</sup>. Le bateau *Struma*, avec ses 780 passagers Juifs roumains, connaît un tout autre destin. Le refus d'Ankara de lui accorder le droit d'accostage provisoire dans un port turc est catégorique. La longue errance du navire en mer Noire se termine lorsqu'il est coulé par des sous-marins officiellement non identifiés en février 1942. Tout en présentant ses regrets pour cette tragédie, le Premier ministre turc Refik Saydam (1881-1942) justifie la position de son gouvernement : « La Turquie ne peut devenir la patrie des gens qui sont déclarés indésirables par les autres<sup>1181</sup>. » Mais les Juifs de nationalité turque sont également concernés par la nouvelle politique d'Ankara. Entre 1939 et 1944, en effet, la Turquie met en place une politique de dénaturalisation d'une partie de ses ressortissants juifs,

notamment en Europe ; 729 d'entre eux perdent leurs passeports turcs en 1939, 716 en 1941, 703 en 1941 et quelque 2 000 en 1943 et 1944. Une partie de ces Juifs ainsi privés de toute protection périra dans les camps d'extermination nazis<sup>1182</sup>.

La politique antiminoritaire arrive à son paroxysme en 1942-1943 avec l'instauration d'un « impôt sur la fortune ». La campagne de presse, lancée notamment par le journaliste Ahmet Emin Yalman (1888-1972) dénonçant les spéculateurs<sup>1183</sup>, donne le signal de cette nouvelle taxe réclamée également par le journaliste nationaliste Orhan Seyfi Orhon (1890-1972) : « Je veux des têtes ! Moi qui ne peux regarder la décapitation d'un poulet, ni même tuer une fourmi ou une mouche, je veux des têtes ! Poings fermés, dents serrées, d'une voix plus colérique que celle du janissaire renversant son chaudron sur la place de l'Hippodrome, je veux des têtes ! Les têtes des spéculateurs<sup>1184</sup>. » Les spéculateurs sont explicitement désignés comme des non-musulmans, « vrais maîtres » du pays qui ont réduit les Turcs à une minorité. Yusuf Ziya Ortaç (1895-1967), poète et éditorialiste nationaliste, s'en explique : « En dehors des Dardanelles, de Sarıkamış, du désert de Sinäi et de Dumlupınar [bataille du 26-30 août 1922 contre l'armée grecque], le Turc est toujours minoritaire, que ce soit au restaurant, au bar, au club, à la plage, en villégiature ou dans des appartements [luxueux]<sup>1185</sup>. » Comme le précise le Premier ministre Şükrü Saraçoğlu (1887-1953), la loi instaurant l'impôt sur la fortune vise à briser le pouvoir économique dont ces groupes ayant « minorisé » les Turcs sont censés disposer : « Cette loi est en même temps une loi de la Révolution. Nous tenons une opportunité de gagner notre indépendance économique. Nous allons ainsi éliminer les étrangers qui dominent notre marché pour le donner aux Turcs<sup>1186</sup>. »

Adoptée le 11 novembre 1942 à l'unanimité par les 350 députés de l'Assemblée, la loi vise plus les « étrangers de l'intérieur » que les étrangers tout court. Elle divise en effet les imposables, qui ont quinze jours pour s'acquitter de leur charge, en quatre catégories : M : musulmans, GM : non-musulmans, D : *dönme* (juifs convertis), E : *ecnebi*, étrangers. La catégorie GM comprend un quart de la population totale arménienne, grecque et juive, estimée en 1935 à 223 170 personnes, enfants compris, et touche à ce titre de nombreux ouvriers et marchands ambulants de condition très modeste. La répartition de l'impôt selon les catégories parle d'elle-même quant à ses objectifs<sup>1187</sup>.

| Origine       | Nombre d'imposables | % d'imposables | Somme à acquitter | % de la somme à acquitter |
|---------------|---------------------|----------------|-------------------|---------------------------|
| Musulmane     | 4 195               | 7              | 25 600 000        | 7                         |
| Non musulmane | 54 377              | 87             | 289 656 246       | 83                        |

|                              |        |     |             |     |
|------------------------------|--------|-----|-------------|-----|
| Étrangère et<br><i>dönme</i> | 4 003  | 6   | 34 226 764  | 10  |
| Total                        | 62 575 | 100 | 349 483 419 | 100 |

Une étude effectuée sur un échantillon de 100 personnes nous permet aussi d'établir la proportion de la somme exigée par rapport au capital effectif que disposent les imposables<sup>1188</sup> :

| Origine ethnique            | Proportion capital/impôt (en %) |
|-----------------------------|---------------------------------|
| Commerçants arméniens       | 232                             |
| Commerçants juifs           | 179                             |
| Commerçants grecs           | 156                             |
| Commerçants musulmans-turcs | 4,94                            |

L'image que la presse donne des imposables est pour le moins contrastée. Dans l'édition du 14 janvier 1943 de *Cumhuriyet*, après avoir appris que « deux Juifs qui ne voulaient pas s'acquitter de leurs impôts ont été arrêtés à la frontière », on peut lire le portrait touchant d'un musulman imposable : « Le citoyen turc patriote paye ainsi son impôt : Emin Sağır de Milas [province de Muğla], a préparé les 2 000 livres correspondant à la somme exigée. Puis, il a fait sa prière. Après avoir payé l'impôt et mis le reçu dans sa poche, il a quitté la Trésorerie en priant pour la patrie, la nation, et l'armée héroïque<sup>1189</sup>. » Ceux qui « refusent » de payer sont envoyés dans un camp de concentration à Aşkale (province d'Erzurum) où ils sont contraints aux travaux forcés (certains n'en reviendront jamais) et leurs biens confisqués sont vendus aux enchères ; 67,1 % de ces biens sont acquis par des Turcs, ce que salue la presse : « Ainsi, cette belle maison a été également nationalisée<sup>1190</sup>. »

Une anecdote résume à merveille l'esprit de cette loi. Salomon interroge ses amis :

- Combien as-tu payé, Michon ?
- 9 575, 67 *kuruş* .
- Et toi, Yorgo ?
- 15 487, 98 *kuruş* .
- Pas mal, pas mal. Et alors, toi, Agop ?
- 21 332, 15 *kuruş*.
- Pas mal, pas mal. Et toi, Mehmet Efendi ?
- 2,16 *kuruş* .

Salomon lève les mains au ciel et dit : « Ô grand Atatürk, combien tu avais raison de dire : « Heureux celui qui se dit Turc »<sup>1191</sup>.

La loi est révoquée le 15 mars 1944 sans que soient indemnisées ses victimes. Quant à cet épisode antiminoritaire, et plus particulièrement antisémite de la présidence d'İnönü, il se clôt en août 1944 par une annonce de la radio d'Ankara : « Le gouvernement turc est toujours prêt à aider les réfugiés juifs<sup>1192</sup>. » Quelques mois plus tard, le 23 février 1945, Ankara déclare la guerre à l'Allemagne nazie.

## POLITIQUES KURDE ET ARABE DE LA RÉPUBLIQUE

Peu de temps après la victoire sur l'armée grecque, le pouvoir kémaliste s'attelle à la tâche de redéfinir les frontières séparant les musulmans non turcs, notamment les Kurdes, des Turcs, frontières restées passablement floues sous le régime unioniste. Les Unionistes avaient une conscience aiguë et de l'existence des Kurdes et de la

question kurde. Les télégrammes de Talat Pacha datant de la guerre montrent qu'ils ne souhaitent pas que les réfugiés et déportés kurdes dépassent « 5 % de la population » sur leurs nouveaux lieux d'installation et surtout qu'il soit interdit à leurs « cheikhs, *imam* ou dirigeants » de rester en contact les uns avec les autres<sup>1193</sup>. Ces mesures étaient « préventives », car si dès 1914 on pouvait observer une certaine politisation du nationalisme kurde, exprimée notamment par des révoltes locales, dont à Bidlis et dans la région de Barzan (aujourd'hui au Kurdistan d'Irak), pour la majorité des dignitaires kurdes, les chefs des anciennes cavaleries de Hamidiyye, une bonne partie des tribus, et des hommes religieux, l'islam constituait un lien solide entre leur communauté et les Turcs. Les lettres de Mustafa Kemal à ces dignitaires, reproduites dans le volume des annexes de son *Discours* de 1927, prouvent qu'ils rejetaient toute option sécessionniste.

Dès 1924 cependant, on assiste à un recentrage de la République sur un nationalisme exclusif qui, au-delà de l'appartenance à l'islam, introduit la turcité comme base de la citoyenneté du nouveau régime. Évoquant l'arabe et le kurde sans les mentionner directement, Hamdullah Suphi (Tanrıöver), président des Foyers turcs, dénonce l'« existence, en Anatolie de l'Est et au Sud, de deux langues dominantes, qui sont ennemies de la culture nationale<sup>1194</sup> ». Tevfik Rüşdü (Aras, 1883-1992), ministre des Affaires étrangères, explique de son côté à son homologue britannique que « le gouvernement turc était arrivé à la conclusion que les Kurdes ne pourraient jamais être assimilés et qu'ils devaient être expulsés [de la Turquie]. La Turquie moderne est fondée sur des hécatombes et doit être impitoyable. Elle s'est débarrassée des Grecs et des Arméniens, son prochain objectif est de se débarrasser des Kurdes. C'est indispensable non seulement à cause de leur mentalité immuable, mais aussi parce que les parties Est de l'Anatolie sont les plus fertiles après le littoral de la Méditerranée et de la mer Noire, et les plus nécessaires à l'installation des Turcs [...] ». Selon le diplomate britannique, Ankara « espérait que le plus grand nombre des Kurdes iraient en Perse après leur expulsion ; sans aucun doute quelques-uns iraient en Russie, en Irak et en Syrie. En tout cas, la Turquie ne les accepterait plus jamais<sup>1195</sup>... ».

La politique nationaliste d'Ankara ne peut que radicaliser les Kurdes qui, par ailleurs, accueillent l'abandon de fait de la province de Mosul (Kurdistan d'Irak), la militarisation de la frontière intra-kurde et l'abolition du khalifat, comme autant de trahisons des kémalistes à leurs propres promesses. Dès lors, une double opposition kurde voit le jour, l'une menée par des cheikhs confrériques et une bonne partie des dignitaires traditionnels, qui rejettent le kémalisme parce qu'il est un régime « infidèle », et l'autre par l'intelligentsia qui le récuse en sa

qualité de turc. Les deux convergent et s'amplifient tout au long des quinze premières années de la République. Le résultat, que nous n'analyserons pas ici en détail, sera le déclenchement d'une série de révoltes, notamment celles de Cheikh Said, du nom d'un cheikh de la confrérie *nakşibendi* (*nakchibandiyya*) en 1925, d'Ararat de 1927 à 1930 et de Dersim de 1937 à 1938. Chacune de ces révoltes durement réprimées fait des dizaines de milliers de morts. L'écrasement de la résistance de Dersim, notamment, qui a commencé après l'adoption, en 1935, d'une loi prévoyant de crever cet « abcès » séculaire<sup>1196</sup>, est d'une rare brutalité, au point d'être défini comme un crime contre l'humanité par le Premier ministre des années 2000, Recep Tayyip Erdoğan<sup>1197</sup>. Par sa participation active aux bombardements lors de l'« opération de Dersim », Sabiha Gökçen (1913-2001), première femme pilote militaire de l'armée turque, est devenue « désormais une vraie soldate », au dire de son père adoptif, Atatürk<sup>1198</sup>. Le nom de Sabiha Gökçen sera donné au deuxième aéroport d'Istanbul, inauguré en 2001.

Le « plan de réforme de l'Est », que prépare Ankara en 1925, considère explicitement les Kurdes comme une menace intérieure ; l'objectif stratégique de la République est de turquifier la région située à l'est du fleuve Euphrate et de prévenir la kurdification de la zone à l'ouest<sup>1199</sup>. Secret, il constitue la véritable feuille de route du pouvoir kémaliste dans la gestion de la question kurde. Certes, la politique d'installation des populations balkaniques au Kurdistan échoue et les lois sur la réinstallation, notamment des Kurdes, par déportation, ne produisent que de maigres résultats<sup>1200</sup>. La région de Dersim constitue cependant une exception en la matière : sa population de 98 172 habitants diminue de 13 000 personnes<sup>1201</sup>.

Le Kurdistan de cette période est gouverné par un régime d'exception, organisé sous forme d'inspectorats généraux (trois de ces quatre inspectorats, gouvernés par de véritables proconsuls, se trouvent dans cette région, le quatrième étant localisé dans la Thrace orientale). Quinze ans après la proclamation de la République, le parti unique n'est toujours pas décidé de s'y implanter<sup>1202</sup>. Alors que l'armée s'oppose à l'introduction de toute industrie dans la région, nombre de lois de la république, comme celle rendant le sport obligatoire, ne sont pas appliquées dans cette zone que certains auteurs considèrent comme une colonie<sup>1203</sup>. Pour la République, qui pense la turcité, la révolution et la civilisation unes et inséparables, la résistance kurde est à la fois « antinationale », « féodale », « antirévolutionnaire ». Yunus Nadi écrit, dès 1925 : « Quiconque se rallie aux ennemis des Turcs trouvera en face de lui l'épée du Turc, l'échafaud du Turc. Quiconque ose le blasphème de vivre le Moyen Âge au <sup>xx</sup>e siècle trouvera en face de lui la punition hautement

consciente de la République<sup>1204</sup>. » Mais cette République sait aussi que la question ne relève pas de la « barbarie du Moyen Âge »<sup>1205</sup> ; derrière la *tekke* et la *medrese*, lieux où se forge l'« insurrection kurde », se cache une autre réalité, la « révolution kurde » qui se dresse contre la « révolution turque ». Comme le dit le tribunal de l'Indépendance qui condamne Cheikh Said et ses amis à la mort en 1925<sup>1206</sup> :

Les causes et les origines de la dernière révolte qui a éclaté dans les provinces orientales de l'éternelle patrie turque, sont identiques à celles qui ont soulevé, dans un passé pas très lointain, la Bosnie et l'Herzégovine entourées de trois côtés de races non turques et non musulmanes, à celles qui malgré une fraternité de cinq siècles, ont poussé les Albanais à frapper dans le dos les Turcs, qui ont toujours montré la plus grande affection à leurs compatriotes [...]. L'idéal et le but qui ont engendré la révolution kurde sont les mêmes que ceux qui avaient gâté la Syrie et la Palestine.

Quelques-uns parmi vous, guidés par votre égoïsme, quelques autres [par des] conseils de propagande étrangère et des convoitises politiques, mais tous unis sur un point, c'est-à-dire la constitution d'un Kurdistan indépendant, vous marchâtes en avant. C'est sur l'échafaud que vous allez payer le prix des foyers ruinés, du sang versé<sup>1207</sup>.

Enfin, la République estime avoir un « problème arabe ». Non qu'une quelconque revendication arabe, même modeste, soit exprimée, mais l'existence des communautés arabes, si discrètes soient-elles, est perçue comme un problème et une menace potentielle, ainsi que le suggère le discours de Mustafa Kemal à Adana en 1924 : « La langue est l'une des caractéristiques essentielles de la nation. Celui qui se dit de la nation turque, doit avant tout et absolument parler le turc [...]. Or, à Adana, il existe plus de 20 000 citoyens qui ne peuvent pas parler le turc. Cette situation qui dure maintenant depuis au moins cent ans, continuera encore des siècles durant si les Foyers turcs, la jeunesse et les institutions politiques et sociales turques n'y remédient pas. Quel serait le résultat ? Ces hommes qui parlent une autre langue pourraient, dans une situation difficile, collaborer et agir contre nous avec d'autres hommes parlant d'autres langues<sup>1208</sup>. »

En 1926, le délégué de Mersin Nazım Bey qui participe au congrès des Foyers turcs, revient sur la question pour indiquer que les résultats obtenus restent maigres : « Le pouvoir économique des juifs et des fellahs [arabes] augmente dans l'Anatolie du Sud et on n'arrive pas à empêcher l'usage de la langue arabe malgré les affiches de "Citoyen ! Parle turc" et la collaboration étroite entre les Foyers turcs et la Direction du commerce étranger<sup>1209</sup>. »



**QUATRIÈME PARTIE**  
**LA TURQUIE D'AUJOURD'HUI**

## CHAPITRE 12

### LE RÉGIME PLURALISTE

*Pensant qu'il allait devenir le président [de la République] , le professeur [Başgil] faisait état de ses services militaires et de son commandement durant la guerre de l'Indépendance. Je l'ai coupé : « Je serai, ici et maintenant, franc avec toi, je lui ai dit. La jeep qui va t'emmener est prête. Ils vont te mettre dans cette jeep et t'emmener là-haut [sur les collines d'Ankara] . On ne sait pas ce qu'il t'arrivera là-haut. Peut-être qu'ils ont déjà creusé ta tombe à Etlik. »*

Le général Sıtkı Ulay,  
souvenir de l'élection présidentielle de 1961 [1210](#).

### PLURALISME POLITIQUE ET RÉGIMES MILITAIRES

Avant de connaître un virage radical en 1945, la République kémaliste meurt une première fois en novembre 1938 avec la disparition de son chef, alors que le régime ne fait plus qu'un avec lui. Il est d'une grande stabilité, mais également inerte, car la fusion organique entre le parti et l'État et l'inscription des Six Flèches dans la constitution en 1937 ont parachevé le kémalisme comme doctrine et modèle d'État, lui donnant sa forme ultime. Recep Peker, le secrétaire général du parti unique, précise qu'en un sens la révolution est terminée avec la fondation d'un État profondément antilibéral dont les orientations sont fixées une fois pour toutes.

La chronologie des dernières années de la présidence de Mustafa Kemal n'est pas vide d'événements, mais se révèle fort terne. Vieilli avant l'âge, le « Chef éternel » se sépare en 1937 de son Premier ministre İsmet İnönü ; la brouille entre les deux hommes s'explique autant par la lassitude d'une cohabitation qui dure depuis quinze ans que par la rancœur d'İnönü, qui ne supporte plus que les décisions importantes soient prises lors d'interminables soirées copieusement arrosées, dominées par les coteries des palais de Çankaya (Ankara) et Dolmabahçe (Istanbul). Il se livre dans ses mémoires datés des années 1960 : « Les dernières années d'Atatürk ont été très difficiles. Par le passé, nous avons pris l'habitude de rectifier, dès le lendemain, les décisions prises la veille sous l'emprise de l'alcool. Durant les dernières années, cette tradition commençait à s'estomper. Surtout vers la fin (les années 1936-1937 dont je me souviens clairement), [Atatürk] maintenait le lendemain, alors qu'il était parfaitement calme et sobre, les décisions prises la nuit et s'assurait qu'elles soient suivies d'effet. Mes craintes se sont considérablement renforcées lorsque j'ai

pris la mesure de la métamorphose que l'alcool provoquait sur sa santé<sup>1211</sup>. » Le choix de Kemal de remplacer le deuxième homme de l'État par Celal Bayar (1883-1986), ancien Unioniste, l'un des chefs de file de *Teşkilat-ı Mahsusa* dans la région d'Égée, relève cependant aussi de la volonté de créer un nouveau dynamisme. En vain, tant le parti-État est devenu un organe bureaucratique lourd, incapable d'évoluer sans compromettre ce qu'il a déjà accompli. À sa mort le 10 novembre 1938, l'ancien général ottoman laisse à ses héritiers un pays qu'il a entièrement transformé, des structures démographiques au système juridique, du calendrier à l'alphabet et la langue (l'*Öz Türkçe*, le « turc pur », standard de la fin des années 1930, est incompréhensible pour les générations anciennes), mais aussi un État ne se survivant que par son blocage même.

Tout indique que le choix des dignitaires militaires pour lui succéder a porté, dans un premier temps, sur le maréchal Fevzi Çakmak (1876-1950), chef d'état-major, puis, face à son refus, sur İsmet İnönü<sup>1212</sup>. Le « parti-État » pyramidal est totalement contourné au cours du processus par la hiérarchie armée. Pour ne pas porter ombrage à la mémoire de Mustafa Kemal, qui passe à l'histoire comme le « Chef éternel » (*Ebedi Şef*), İnönü, érigé en « Chef national » (*Millî Şef*), ne procède à aucun changement majeur dans le système, si ce n'est nommer un nouveau Premier ministre, Refik Saydam (25 janvier 1939-8 juillet 1942) et mettre son portrait sur les billets de banque à la place de celui de son prédécesseur. L'essentiel de ses activités lors de ses premières années au pouvoir est consacré à la politique étrangère. Tout en gardant une politique de neutralité officielle<sup>1213</sup>, il se rapproche de l'Allemagne surtout après l'opération Barbarossa, ses ministres expliquant à maintes reprises leur souhait de voir l'URSS anéantie<sup>1214</sup>. Pour se contenter d'un seul exemple, lors de sa rencontre le 27 août 1942 avec Franz von Papen, ambassadeur nazi à Ankara, le deuxième Premier ministre d'Inönü, Şükrü Saraçoğlu (9 juillet 1942-7 août 1946) explique, à « titre de simple citoyen turc », que l'Allemagne ne peut résoudre « le problème russe qu'en massacrant la moitié des Russes, en libérant définitivement les régions des minorités nationales de l'influence russe et en les éduquant comme alliées des pays de l'Axe et ennemies des Slaves ». Désirant « avec virulence la destruction de la Russie », il ajoute : « Si le Führer réalisait [ce rêve], il ouvrirait une nouvelle ère<sup>1215</sup>. »

La fin de la guerre place la Turquie dans une situation intenable par rapport à l'URSS, mais lui permet aussi de réaliser un spectaculaire rapprochement avec les États-Unis, qui se traduit par la signature d'un accord d'aide et de coopération signé le 23 février 1945. Plus important encore, la défaite du nazisme, qui met un terme aux rêves d'un monde antilibéral caressés par le pouvoir turc, accélère

la fin du parti unique, signalant ainsi la deuxième mort du pouvoir kémaliste. Le 12 juin 1945 quatre parlementaires du parti unique, Celal Bayar, ancien Premier ministre, Refik Koraltan (1890-1974), Adnan Menderes (1899-1961) et Fuad Köprülü (1890-1966) déposent un mémorandum (*Dörtlü Tahrir*, « mémorandum des quatre ») demandant des élections libres, la séparation des mandats entre la présidence de la République et celle du parti et l'autonomie des universités. Après le rejet de ce texte, premier « manifeste dissident », par le leadership du parti unique, ses signataires expulsés fondent une nouvelle formation, le Parti démocrate (DP, 7 juin 1946). En moins d'un an, le parti-État aura vécu. Le CHP n'est plus en mesure de maîtriser les dynamiques ainsi déclenchées. Certes, les fraudes, ainsi que le système électoral basé sur le suffrage ouvert et le décompte secret des bulletins interdisent au DP de gagner les élections de 1946 ; il obtient seulement 13 % alors que le CHP est reconduit au pouvoir avec 85 % des votes. Mais en 1950, le DP s'assure la majorité absolue avec 52,67 % des suffrages (CHP : 39,45 %), contraignant le président à démissionner. Celal Bayar est nommé président et Adnan Menderes, issu des notabilités terriennes de la région d'Égée, devient chef du gouvernement. Les démocrates répéteront ce succès lors des élections de 1954 et 1957 qui, dans un système majoritaire absolu, leur assure une représentation parlementaire bien au-delà de leurs scores, par ailleurs impressionnants (57,1 % en 1954, et 47,87 % en 1957).

La « décennie démocrate » des années 1950, brutalement interrompue par le coup d'État du 27 mai 1960, est considérée par la plupart des intellectuels kémalistes comme une période de contre-révolution. Dans les faits, nous y reviendrons, nombre de « réformes » kémalistes, comme l'appel à la prière en turc, ont été abandonnées par İsmet İnönü lui-même ; inversement, c'est bien le gouvernement démocrate qui promulgue le 31 juillet 1951 la loi dite de la protection d'Atatürk (plus précisément « loi portant sur les délits et crimes commis contre Atatürk »), toujours en vigueur dans la Turquie des années 2000. Mais l'arrivée au pouvoir du parti démocrate, dont les membres sont issus de l'ancien parti unique, montre que, même érigé en doctrine officielle et protégé par une loi spécifique, le kémalisme est désormais « inapplicable ». S'agit-il pour autant d'une rupture radicale avec les décennies passées ? Le profil politique de nouveaux dirigeants invite à la prudence. Bayar, Menderes ou l'historien Fuad Köprülü que nous avons cité à plusieurs reprises dans cet ouvrage, sont de purs produits de l'ancien parti unique, voire du comité Union et Progrès. Évoquant ses liens avec İsmet İnönü, Bayar, responsable de la destruction de la région kurde-alévie de Dersim en 1937-1938, explique lors d'un entretien en 1975 que tous deux « partagent tant de

secrets qu'il ne peut les confier même aux coffres-forts de l'État<sup>1216</sup> ». Impressionnée par l'irruption brusque de cette opposition, la presse se demande d'ailleurs s'il ne s'agit pas d'anciens unionistes qui tentent de se réorganiser<sup>1217</sup>, tant certains d'entre eux, dont Bayar en personne, avaient eu partie liée avec cette formation disparue trois décennies auparavant. En un sens, leur règne témoignera effectivement de la réactivation de l'esprit de *komidajilik*, dans un système politique cette fois-ci pluraliste, avec un CHP et diverses factions armées agissant également sur le même modèle.

En contraste avec les politiques kémalistes des années 1930, devenues totalement obsolètes dans un monde et dans une Turquie où l'« étatisme » apparaît désormais comme l'apanage des régimes socialistes honnis, le parti démocrate s'inscrit dans une perspective économique ultralibérale (sans s'interdire de développer un clientélisme électoral par le biais de la distribution d'emplois dans les entreprises du secteur public). De même, sur la lancée d'İsmet İnönü de 1945-1950, il réduit considérablement les pressions sur le champ religieux : les cours coraniques, officiels ou non, se multiplient, les premières écoles de formation des *imam* et des *hatip* (prédicateurs) ouvrent leurs portes, les confréries, toujours officiellement interdites, occupent le haut du pavé, tout comme des courants religieux comme le Nurculuk qui gagnent une grande visibilité. Il ne s'agit pas uniquement pour le DP de s'adresser à une Anatolie ultraconservatrice, qui trouve en lui l'acteur de la rupture avec le kémalisme ; sa politique religieuse s'explique aussi par le contexte de la guerre froide, dans lequel l'islam fait figure, avec le libéralisme économique, d'une des deux principaux barrages au communisme au Moyen-Orient. En effet, le gouvernement du DP ancre la Turquie ouvertement dans le camp proaméricain, en participant à la guerre de Corée (1950-1953) et en adhérant à l'Otan (1951).

Le DP qui libéralise la société sur sa droite reste, symétriquement, très autoritaire à l'encontre de la gauche, puis progressivement contre l'opposition du CHP, largement défavorisée par le système électoral majoritaire. En 1954, le parti de Menderes obtient 488 députés avec 4 100 000 votes, le CHP, 31 députés avec 3 500 000 votes<sup>1218</sup> (il faut cependant rappeler que ce système électoral avait été introduit par le CHP même en 1950)<sup>1219</sup>. Mais le Premier ministre a-t-il véritablement besoin des suffrages des électeurs pour se légitimer ? La réponse est donnée par Himmet Ölçmen, député de Konya : « À la tête de cette nation se trouve un homme choisi par le Prophète et par Allah, et cet homme se nomme Menderes<sup>1220</sup>. » Dieu est assisté dans la lutte politique du Premier ministre par le *Vatan Cephesi*, « Front de la patrie », une véritable machine de guerre constituée en 1958 contre le CHP, menacé de nombreuses poursuites juridiques, voire

d'interdiction. La création de ce Front qui présente les opposants comme des traîtres à la patrie, aiguise encore les clivages politiques au point de rendre illusoire toute réconciliation entre les deux grandes formations. La crise économique que connaît le pays en 1959 sonne provisoirement mais brutalement le glas de dix années de croissance soutenue par des aides et investissements étrangers et contribue à fragiliser le pouvoir de plus en plus répressif de Menderes. À partir de 1959, plus personne ne peut écarter l'hypothèse de l'instauration d'un nouveau système de parti unique.

Cette politique pousse vers l'opposition la jeunesse, mais aussi une grande partie de l'intelligentsia radicalisée par les contestations de gauche qui voient le jour de par le monde, à commencer dans les pays arabes. À partir de 1959, des affrontements sporadiques se produisent entre étudiants et forces de l'ordre pour faire une victime le 28 avril 1960, Turan Emeksiz, 20 ans, aussitôt érigé en martyr. L'isolement manifeste du DP renforce également des oppositions au sein de l'armée, travaillée par de nombreux groupuscules plus ou moins dissidents, des ultranationalistes aux défenseurs d'une restauration kémaliste. L'« option révolutionnaire » est désormais ouvertement discutée, au point d'inquiéter même le vieil İnönü qui, le 18 avril 1960 met en garde le pouvoir mais aussi les opposants radicaux : « Lorsque les conditions sont réunies, la révolution devient un droit légitime [pour les peuples]. Mais une révolution est une opération lourde et dangereuse qu'une nation ne saurait désirer<sup>1221</sup>. »

Le 27 mai 1960, plusieurs officiers dissidents, qui confient le commandement au général Cemal Gürsel, chef d'état-major de l'armée de terre, se chargent de cette « opération ». Le coup d'État, qui se présente comme une révolution et instaure une fête annuelle à sa gloire, gagne le soutien d'une bonne partie de la jeunesse estudiantine et des intellectuels, notamment des enseignants des universités d'Ankara et d'Istanbul. Après s'être débarrassés des éléments les plus radicaux ou ultranationalistes, comme Alparslan Türkeş qui allait devenir le chef de file de la droite radicale, les militaires préparent aussi une constitution, plutôt libérale. De l'autre côté cependant, les généraux obtiennent la condamnation à mort, puis l'exécution de l'ancien Premier ministre Adnan Menderes, de Hasan Polatkan (1915-1961, ministre des Finances) et Fatin Rüştü Zorlu (1910-1961, ministre des Affaires étrangères), imposent sous la menace leur candidat Gürsel à la présidence, créent un contingent réservé aux auteurs du coup d'État au Sénat et propulsent le vieux İsmet İnönü au poste de Premier ministre ; leur règne est perçu par une grande partie de la population comme la revanche de la bureaucratie sur le peuple. Quant au protocole que signent, sous le diktat des militaires, les présidents de plusieurs partis politiques dont İnönü, le 24 octobre

1961, il montre très clairement que l'armée est devenue l'instance politique ultime du pays : les civils s'engagent à ne pas présenter de candidats à la présidence de la République, à ne pas remettre en cause les dispositifs juridiques concernant l'armée et ne pas demander d'amnistie pour les politiciens emprisonnés du DP<sup>1222</sup>. Nous avons vu en exergue le récit que Sitkî Ulay(1907-1997), membre déchu du comité militaire, livrait à propos de la candidature d'Ali Fuad Başgil (1893-1967), seul civil à avoir osé briser cette unanimité obtenue le couteau sur la gorge. Après la menace de mort, qu'Ulay ne fait que transmettre à son destinataire sans y souscrire, le célèbre « professeur » de droit quitte la Turquie le soir même pour s'exiler en Suisse<sup>1223</sup>.

Les deux Turquie, symbolisées respectivement par Turan Emeksiz, victime de la répression du DP, et Adnan Menderes, sacrifié par les militaires, sont désormais condamnées à coexister. Le jeu parlementaire qui les oppose à partir de 1961, montre l'influence que l'AP (Adalet Partisi, « parti de la justice »), se posant presque ouvertement en continuateur du DP, exerce encore au sein de l'électorat. S'il n'obtient que 34, 7 % des voix en 1961, derrière le CHP qui malgré le soutien officiel des autorités militaires stagne à 36, 7 %, en 1965, il s'impose avec 52, 89 %. Pour la deuxième fois en quinze ans, le parti d'İnönü s'effondre devant son adversaire, reconduit au pouvoir en 1969 avec 46, 63 % des voix.

La restauration d'un jeu politique bipartisan, puis les élections législatives de 1965 et 1969 qui permettent de dégager une nette majorité parlementaire autour de l'AP, ne suffisent cependant pas à assurer la stabilité dans le pays. En premier lieu, le coup d'État a érigé l'armée en un acteur politique institutionnel, qui s'impose comme l'incarnation de la nation et de l'État. Les militaires disposent également de la fameuse l'OYAK (Ordu Yardımlaşma Kurumu, « mutuelle d'entraide de l'armée »), qui va graduellement devenir l'une des plus grandes forces économiques du pays pour doter ce « corps professionnel » des « moyens de production » qui lui avaient manqué par le passé<sup>1224</sup>. Les officiers deviennent ainsi une quasi-« classe », nourrie d'une double rente, publique et privée. En deuxième lieu, l'AP, dirigé par un jeune ingénieur, tout à la fois « moderne » (formé aux États-Unis, il est considéré comme l'« homme des Américains »), étatiste et populiste, Süleyman Demirel (né en 1924), restaure l'autoritarisme de l'ancien DP dans ce qu'il a de plus répressif. Chantre de l'État fort, il est profondément anticomuniste et ne cesse de réclamer une nouvelle constitution liberticide. Populiste, il fait feu de tout bois dans nombre de provinces où il joue la carte religieuse, alors que son anticomunisme militant l'entraîne, avec l'aval d'une partie de l'armée, vers des pratiques très coercitives à

l'égard de la gauche qui se radicalise. En troisième lieu, le CHP, totalement dépourvu de programme, même d'un kémalisme suranné, ne parvient pas à se dissocier de sa vieille garde et à briser son image de parti de la bureaucratie.

Mais si le système bipartisan ne tient plus malgré la couture militaire, c'est qu'il ne reflète plus les réalités d'une Turquie en pleines mutations sociales et économiques, plus que jamais ouverte sur l'Europe mais aussi sur le monde. Jusqu'au tournant de la décennie 1960, la dichotomie bipartisane se légitimait par le principe implicite d'une lutte entre les élus et les bureaucrates ; or, vers le milieu de la décennie, l'AP apparaît de plus en plus comme la formation d'une bourgeoisie d'Istanbul coupée de l'Anatolie et d'une bonne partie de la bureaucratie d'État obnubilée par la lutte « anticommuniste »<sup>1225</sup>. La dichotomie partisane s'avère inopérante également pour une deuxième raison : les clivages sociopolitiques s'aiguisent dans le pays sans pour autant déboucher sur l'intégration des protagonistes dans un système déjà bloqué, obsédé par les « menaces communiste et séparatiste [kurde] ». Pour faire face, l'AP mais aussi le commandement de l'armée optent pour la solution de pire, consistant à encourager un radicalisme de droite, qu'ils ne seront jamais en mesure de contrôler. Très tôt, en effet, la droite radicale s'émancipe de tout contrôle bipartisan pour se regrouper sous la bannière d'un colonel connu dans les années 1940 pour ses sympathies pronazies : Alparslan Türkeş (1917-1997). Actif aussi bien sur un plan légal, par le biais du Parti républicain paysan national (*Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi*), rebaptisé Parti d'action nationaliste (*Milliyetçi Hareket Partisi*, MHP) en 1969, et de façon illégale, avec la constitution de « commandos » entraînés dans des camps d'été, il se pose en défenseur de la nation. Face à cette droite nationaliste, apparaît une gauche qui tente, dans un premier temps, de réaliser une synthèse entre le kémalisme et le socialisme ; légaliste, sa principale formation, le Parti ouvrier de Turquie (*Türkiye İşçi Partisi*, TIP), obtient quelques succès électoraux. Mais les effets combinés du « Mai 68 » européen et turc, les attaques de plus en plus massives de la droite radicale et la répression policière qui font de nombreuses victimes en son sein, le radicalisent autant sur le plan discursif qu'axiologique, pour le pousser, à la fin de la décennie, vers la lutte armée. Elle a la sympathie d'un mouvement ouvrier qui s'amplifie, organisé essentiellement sous une forme syndicale, mais également prêt à prendre un aspect insurrectionnel comme lors du soulèvement des 15-16 juin 1970 à Istanbul. Une partie de la gauche, issue de la population kurde, suit le même processus de radicalisation pour donner naissance aux Foyers révolutionnaires culturels de l'Est (*Devrimci Doğu Kültür Ocakları*, DDKO). Enfin, la mouvance islamiste, organisée dans de nombreuses



viles sous la bannière de l'AP, s'autonomise dans la deuxième moitié de la décennie pour créer son propre parti, Parti de l'ordre national (*Milli Nizam Partisi*, MNP), sans passer pour autant à la violence, si ce n'est que marginalement. L'État, entendu comme un champ de pouvoirs, est dépourvu d'immunité par rapport à ces radicalismes. Si les mouvances kurde et islamiste, que le kémalisme avait érigées en ennemies, ne peuvent bien évidemment pas susciter d'échos favorables parmi les militaires, elles sont présentes, fût-ce à l'échelle locale, au sein de la bureaucratie civile. Quant à la droite et la gauche radicales, elles exercent une influence indéniable au cœur même de l'armée, à condition qu'elles s'avèrent « compatibles » avec le kémalisme, doctrine que plus personne n'est en mesure de définir.

La formule politique opposant dans les urnes un parti conservateur populiste et un parti « occidentaliste » élitiste, unis cependant par un pacte nationaliste et kémaliste, telle que souhaitent aussi bien les militaires que les dirigeants de l'AP et du CHP, ne peut dès lors faire preuve de viabilité. L'ingouvernabilité politique, aggravée par une nouvelle crise économique et le risque d'une fragmentation interne de l'armée, identique à celle qui avait débouché sur le coup d'État de 1960, transforme la hiérarchie militaire en instance tutélaire du système. D'arbitre, elle va devenir le maître le 12 mars 1971, avec un ultimatum aux politiques les enjoignant à réaliser des « réformes atatürkistes », imposer la stabilité et restaurer les principes du kémalisme. Comme le précise Kurtuluş Kayalı, ce coup d'État montre que les « libertés octroyées » par l'État peuvent également être reprises par lui, sans nécessairement susciter une réaction conséquente au sein de la population<sup>1226</sup>. Le gouvernement de l'AP donne sa démission, un nouveau gouvernement, présidé par Nihat Erim (1912-1980), professeur de droit, ancien député du CHP, est formé. L'« ordre » est imposé au prix des crises internes incessantes, aboutissant à la formation de deux autres gouvernements dirigés respectivement par Ferit Melen (1906-1988) et Naim Talu (1919-1998), l'exécution de trois dirigeants de la gauche radicale (Deniz Gezmiş, 25 ans, Yusuf Aslan, 25 ans et Hüseyin İnan, 23 ans), l'assassinat de plusieurs dizaines d'autres (dont Mahir Çayan, 1945-1972, et İbrahim Kaypakkaya, 1948-1973), l'arrestation de milliers d'intellectuels et de syndicalistes. La restauration du kémalisme, en revanche, s'avère plus complexe dans la mesure où aucune faction militaire, encore moins civile, n'est en mesure de le doter d'un contenu au-delà de quelques mots-valises et d'une iconographie de plus en plus esthétisée. En moins de deux ans, les militaires sont à bout du souffle et échouent, en automne 1972, à imposer la candidature à la présidence de la République de leur chef, Memduh Tağmaç (1904-1978) à un parlement qui tente de sortir de sa

soumission totale. Les élections d'octobre 1973 mettent un terme, pour une période du moins, à la suprématie de l'armée sur la vie politique, sans permettre cependant de surmonter les crises structurelles du système politique turc.

Lors de ces élections l'AP paye le prix d'abord du coup d'État qui l'a renversé, puis de sa soumission quasi totale aux généraux durant le régime militaire. Comme le dit Erdoğan Teziç, « dans les faits, le régime du 12 mars puise l'essentiel de son soutien parlementaire au sein de l'AP. Les modifications que l'AP souhaite introduire dans la constitution se font plus facilement sous le régime intermédiaire, permettant une entente entre la majorité [parlementaire] de l'AP et [les militaires] "ultimatumistes"<sup>1227</sup> ». À l'inverse, le CHP, qui depuis le coup d'État de 1971 s'est doté d'un nouveau président, Bülent Ecevit (1925-2006), journaliste, poète et ancien ministre, tente d'une part de capitaliser sur la popularité d'une gauche victime des répressions militaires, s'efforce d'autre part de contenir ce même mouvement par sa doctrine de « centre-gauche ». Soutenu par les syndicats de gauche, il semble enfin représenter une rupture non seulement avec son passé, mais aussi avec l'ancien système politique. Lors des élections d'octobre 1973, il obtient une majorité relative (33, 29 %), qui ne lui permet pas de former seul le gouvernement. Pour ne pas abandonner le pouvoir à l'AP (29, 82 %) et ses alliés potentiels, le DP (Parti démocrate de Ferruh Bozbeyli, 11, 89 %), le CGP (*Cumhuriyetçi Güven Partisi*, Parti républicain de la confiance de Turan Feyzioğlu, 5, 26 %) et le MHP (3, 37 %), il décide de s'allier au Parti du salut national (*Milli Selâmet Partisi*, MSP) de Necmettin Erbakan (11, 80 %), formé après l'interdiction de sa première formation islamiste MNP.

Coalition hybride d'un parti fondé par Mustafa Kemal et d'islamistes que le « Chef éternel » détestait tant, le gouvernement d'Ecevit réussit à promulguer une amnistie incluant les prisonniers politiques et à redorer quelque peu l'image de la Turquie en Europe. Porté par une vague de nationalisme sans précédent, qu'il parvient à présenter comme « anti-impérialiste », il répond au coup d'État que les colonels grecs organisent à Chypre par une intervention militaire, officiellement pour « protéger la communauté turque ». Nommée « opération Atilla » par l'armée et « opération Paix » par le gouvernement, elle a lieu en deux phases (20- 22 juillet 1974 et 13-16 août 1974). Le bilan de l'intervention, qui divise l'île en deux (près de 40 % sous le contrôle de l'armée turque) est lourd : 2 000 Grecs sont portés disparus, 142 000 Grecs et 60 000 Turcs sont déplacés. Les biens des Grecs déplacés sont confisqués, ceux des Turcs « gelés », sans perte du titre de propriété<sup>1228</sup>. Les travaux d'Étienne Copeaux et de Claire Mauss-Copeaux<sup>1229</sup> montrent combien

l'intervention turque a consisté à radicalement transformer l'espace, notamment par la destruction des cimetières grecs.

La victoire turque est totale, mais à la Pyrrhus. Fort de sa popularité, Ecevit donne la démission de son gouvernement le 17 novembre 1974, dans l'espoir de déclencher des élections générales. Mais le MSP se rallie, au bout d'une longue crise, à l'AP, pour former, avec deux autres partis de droite, le CGP et le MHP, une coalition dite du « Front nationaliste ». C'est le début d'une spirale infernale, que les élections successives ou changements d'alliance par défection de tel ou tel député, portant successivement Demirel ou Ecevit au pouvoir, ne permettent pas de surmonter. Le marasme économique aggrave considérablement les conséquences de l'instabilité politique. Après le choc pétrolier de 1973 dont le pays ressent pleinement les effets, l'embargo occidental sur les armes accélère la crise économique, qui deviendra incontrôlable à la fin de la décennie avec une inflation galopante (près de 100 % par an), des dévaluations successives lourdes (dont la dernière, de janvier 1980 est de 48 %) et un chômage avoisinant les 20 %. Elle provoque des chutes vertigineuses dans la part nette des revenus des catégories les plus démunies<sup>1230</sup> et radicalise la contestation ouvrière qu'atteste la dureté des grèves.

Dans un pays « nécessairement ne serait-ce que de 70 cents », comme le définit Demirel, la violence interrompue par l'intervention militaire de 1971 reprend de plus belle entre la gauche et la droite radicales, mais prend également une dimension civile et communautaire (sunnite-alévi, kurdes-immigrés azéris) qui aboutit, dans nombre de localités, au zonage des quartiers et aux pogroms, dont le plus dramatique fait plus d'une centaine de morts à Maraş. On dénombre, de 1975 à 1980, 5 713 morts et 18 480 blessés, le nombre de victimes oscillant entre 15 et 20 quotidiennement avant le coup d'État du 12 septembre 1980<sup>1231</sup>. Aucune alliance n'est possible entre les deux grandes formations, qui ne parviennent pas à se mettre d'accord pour élire un nouveau président pendant de longs mois. La menace d'un coup d'État plane sur la Turquie, d'ailleurs plus ou moins souhaité par certains politiciens. Demirel s'exprime ainsi en 1979, lors d'un gouvernement de courte durée d'Ecevit : « Ils suivent la même voie qu'Allende. Allende a dirigé le Chili exactement de cette manière. Nous sommes désormais devant la porte que Hô Chi Minh, Mao et Castro ont franchie par le passé. Tournons-nous la poignée pour la franchir ? Que veulent faire ces gens [le gouvernement d'Ecevit] ? Veulent-ils détruire le régime<sup>1232</sup> ? »

C'est dans un contexte où nombre d'observateurs, la droite radicale et les organisations de la gauche radicale, fragmentées et souvent en conflit les unes avec les autres, s'attendent à une guerre

civile, qu'à lieu, le 12 septembre 1980, le coup d'État de Kenan Evren, chef d'état-major, secondé par un conseil militaire regroupant les chefs d'état-major des armées et un gouvernement dirigé par Bülent Ulusu (né en 1923), ancien chef d'état-major de la marine. Il est beaucoup plus brutal et déstructurant que les précédentes interventions militaires : 50 militants, pour l'essentiel de gauche, sont exécutés (le plus jeune n'est pas majeur). Plus de 400 militants de gauche sont abattus, torturés à mort ou portés disparus. Plus de 600 000 personnes sont placées en garde à vue, 85 000 emprisonnées pour des périodes allant parfois au-delà de 10 ou 15 ans. Les partis politiques sont interdits (puis dissous), leurs dirigeants privés de leurs droits civiques, les syndicats et associations professionnelles, surtout de gauche, sont démantelés, la presse mise au pas. Le régime de Kenan Evren, qui considère aussi bien la gauche que la droite radicale et le nationalisme kurde comme des pathologies à soigner, vise à restaurer le kémalisme. Les idées kémalistes et pourtant ultraconservatrices d'Evren étaient notoires déjà bien avant son intervention militaire ; il précisait, le 27 décembre 1979 : « Notre nation ne peut plus tolérer ceux qui abusent des grandes libertés qu'accorde notre Constitution pour chanter *L'Internationale* communiste à la place de notre hymne national, veulent instaurer un État basé sur la *sharia* ou substituer au régime démocratique le fascisme, l'anarchie, la subversion et le séparatisme. » Quelques semaines après, il dresse le programme qui sera le sien : « Nous nous battons non pas contre les ennemis de l'extérieur, mais ceux de l'intérieur. Pourquoi ne parvenons-nous pas, malgré l'état de siège, à les vaincre ? Parce que nous ne voulons pas d'effusion de sang. Si nous prenions ce risque, nous parviendrions à résoudre ce problème en un mois<sup>1233</sup>. »

Les généraux du 12 septembre ont un principe simple pour produire obéissance et cohésion sociales : pour eux, tous les maux du pays s'expliquent par l'insuffisance de l'enseignement du kémalisme et le faible attachement des élites politiques corrompues à la « pensée » kémaliste<sup>1234</sup>. Il convient, par conséquent, de restructurer l'État, avec toutes ses institutions, mais aussi « sa » société, sur une base kémaliste. Or le général Evren et ses compagnons se trouvent confrontés au même problème que les politiciens honnis : quel kémalisme ? Le leur est lourdement pétri de droite radicale et de conservatisme religieux, avec Evren prompt à réciter le Coran lors de ses très nombreux déplacements, promouvoir la construction d'une mosquée dans tous les villages alévis et décidé à former une jeunesse kémaliste profondément religieuse. Le « Manuel d'enseignement religieux du soldat » de 1981 précise ainsi que les « devoirs des citoyens à l'égard de l'État » consistent à « obéir aux lois et accomplir les commandements de Dieu. Si bien que ceux qui agissent de manière

contraire aux lois et à l'ordre seront sanctionnés aussi bien ici-bas que dans l'au-delà le jour du Jugement<sup>1235</sup> ».

Le régime militaire adopte la « Synthèse turco-islamique », doctrine qui se nourrit de toute une atmosphère intellectuelle des années 1960-1970, mais trouve sa source d'inspiration surtout dans l'œuvre du penseur Seyyid Ahmed Arvasi (1932-1988) selon qui « Rome la chrétienne, Moscou la Rouge, France la haineuse, Israël la rusée, Grèce la patiente, se donnent la main pour ruiner le monde turco-musulman et coloniser l'islam<sup>1236</sup> ». Cette « synthèse », qui n'est pas sans rappeler celle que Ziya Gökalp avait élaborée dans les années 1910 entre la turcité, l'islam et la contemporanéité, est systématisée et diffusée par une association, le Foyer des intellectuels que d'aucuns qualifient d'Opus Dei de Turquie<sup>1237</sup>, fondée en 1970 sous la présidence du Pr İbrahim Kafesoğlu (1914-1984). Radicalement opposée à la gauche et au « matérialisme », attribuant au « Turc » la mission historique d'apporter « de l'ordre à l'univers »<sup>1238</sup>, l'association connaît son âge d'or sous le régime militaire de 1980. Ses porte-parole interviennent fréquemment dans les débats pendant la préparation de la Constitution en 1982. « L'État est, dans la tradition turque, sacré. Ce point de départ doit constituer la base de la constitution », écriront ses théoriciens avant d'ajouter : « Il faut éviter de fétichiser les droits et les libertés individuelles, qui ne doivent pas devancer les intérêts de l'État<sup>1239</sup>. » Selon le Pr Süleyman Yalçın, l'un des maîtres à penser du Foyer : « Il n'est pas possible d'accepter, dans le cadre de notre politique culturelle nationale, les idées et croyances se situant en dehors de la ligne conductrice qui vient de notre histoire. [Notre politique culturelle nationale] ne peut être déterminée que dans le cadre de la synthèse turco-islamique. On ne peut modifier le consensus national [sur ce sujet] pour la simple raison que 26-28 millions de personnes sur 55 millions le souhaitent. Les millions de Turcs qui reposent sous terre n'ont-ils donc pas leur mot à dire au sujet de ce consensus<sup>1240</sup> ? » Le très officiel document intitulé « La politique de la culture nationale », datant de 1983, s'inspire directement de cette synthèse pour placer la religion au cœur de la « culture » et déclarer la guerre contre aux idées « dégénérées ou fausses » comme la théorie de l'évolution<sup>1241</sup>. La constitution de 1982, dictée à la pointe de la baïonnette et plébiscitée à 92 %, porte les marques à la fois de cette idéologie et de la volonté d'imposer un régime autoritaire durable. Tout en avalisant, dans ses articles provisoires, la nomination de Kenan Evren à la présidence de la République pour une période de sept ans, elle renforce le poids du président et du Conseil national de sécurité, composé quasi exclusivement de militaires, dans le système.

Malgré le recul de plusieurs décennies, il est difficile pour

l'historien de suggérer une date butoir à ce régime militaire. Une première date que l'on peut retenir est le 6 novembre 1983, le jour des élections où le parti des militaires, MDP (*Milliyetçi Demokrasi Partisi*, Parti de la démocratie nationaliste), l'une des trois formations autorisées à se présenter, est largement défait. Dirigé par un ancien militaire, Turgut Sunalp (1917-1999), il n'obtient que 23, 27 % des voix, loin derrière le parti conservateur de Turgut Özal (1927-1993), ANAP (*Anavatan Partisi*, Parti de la mère-patrie, 45,15 %) et le Parti populiste « social-démocrate » (*Halkçı Parti*, Parti populiste, 30, 27 %) de Necdet Calp (1922-1998). Une deuxième date qui pourrait faire sens est celle de l'ascension de Turgut Özal à la présidence de la République le 9 novembre 1989. Cette élection est significative d'abord parce qu'elle permet de tourner la « page Kenan Evren », qui ne contrôle plus aucun levier de l'État, ensuite parce que pour la deuxième fois dans l'histoire de la Turquie un civil accède à la présidence. Enfin, une troisième date pourrait être évoquée : il s'agit du 12 septembre 2010, jour anniversaire du coup d'État que le calendrier électoral a fixé comme seul possible pour organiser un référendum portant sur la modification de certains articles de la constitution de 1982. Adopté avec 57, 9 %, il réduit le poids du président dans les institutions et ouvre la voie à la traduction en justice des généraux du 12 septembre 1980.

## DE TURGUT ÖZAL À RECEP TAYYIP ERDOĞAN (1983-2012)

De 1983 à 2011, la Turquie passe par trois périodes quasi décennales, déterminée chacune par une génération politique et des caractéristiques particulières. La première est marquée par l'ANAP de Turgut Özal, ingénieur formé en partie dans la mouvance confrérique *nakchibendie*<sup>1242</sup>, et de ses technocrates appelés les « princes », issus ou proches des milieux d'affaires, intégrés dans des réseaux mondiaux mais plutôt conservateurs, à l'instar d'Adnan Kahveci (1949-1993), son conseiller, ou Mesut Yılmaz (né en 1947), son ministre des Affaires étrangères, puis son Premier ministre. Se tenant, dans un premier temps, par contrainte mais aussi par conviction, aux cadres très restrictifs imposés par les généraux du 12 septembre et à la « Synthèse turco-islamique » qui lui sert de doctrine par défaut, cette nouvelle élite politique mise sur le potentiel des classes moyennes, le développement économique par l'initiative privée et une politique industrielle favorisant les exportations vers le monde arabe. Elle réduit quelque peu la pression sur la presse et sur une opposition de gauche moribonde, mais tire profit de la plupart des interdits hérités du régime militaire, notamment ceux qui touchent les anciens dirigeants

politiques, privés de leurs droits civiques. Enfin, comme le précise Yücel Taşkın, Özal divise la « nation » en deux : un « pilier central », à savoir les classes moyennes, et des « exclus », comprenant, pêle-mêle, la gauche radicale, les pauvres urbains et ruraux, les alévis, les Kurdes : « Le succès d'Özal s'explique par sa capacité à [désigner comme obstacles] devant la demande de prospérité et de stabilité exprimée par la première, les éléments de cette deuxième nation aux contours flous. Il était possible de mener une politique répressive à son encontre au nom de la tranquillité de la première nation. Le "pilier central" applaudissant la coercition utilisée contre cette deuxième nation est une création d'Özal<sup>1243</sup>. »

Pourtant, Turgut Özal sera le premier à comprendre, surtout après son élection à la présidence de la République en 1989, et souvent contre les barons de son parti qui lui doivent tout, que sa politique faisant de la Turquie l'un des bancs d'essai d'un libéralisme économique inédit, ne peut plus longtemps garantir son avenir si elle reste confinée dans le cadre autoritaire hérité du régime militaire. La fin de la guerre froide, qui marque aussi le terme de l'anticommunisme comme source de légitimité, la guerre du Golfe de 1990-1991 qui montre la fragilité du *statu quo* régional établi après la révolution iranienne de 1979, la restauration des anciens dirigeants dans leurs droits civiques à la faveur d'un référendum organisé en 1987, les demandes de démocratisation émanant de nombreux secteurs de la société... créent une situation entièrement nouvelle. De plus, la guérilla lancée par le PKK (Parti ouvrier du Kurdistan) d'Abdullah Öcalan le 15 août 1984 devient la référence pour la jeunesse kurde et se développe malgré une politique de la terre brûlée à son encontre, avec, notamment, la mise en place d'un régime d'exception à partir de 1987 ; elle constitue une source d'instabilité permanente, rendant urgente une solution politique.

La deuxième période, qui va de 1991 à 2002, est marquée par une instabilité politique chronique, mais surtout le retour des anciens caciques d'avant 1980 : Demirel, Erbakan, Ecevit et Türkeş. Les élections de 1991 portent au pouvoir une coalition de deux partis se faisant chantres de la démocratisation de la Turquie : le Parti social-démocrate populaire (SHP, *Sosyal Demokrat Halkçı Parti*, Parti social-démocrate populiste), légataire du CHP dont il reprendra de nouveau le nom quelques années plus tard, dirigé par Erdal İnönü (1926-2007), fils de l'ancien « Chef national », et le Parti de la juste voie (*Doğru Yol Partisi*, DYP), dernier avatar de l'AP dirigé par Süleyman Demirel, de nouveau Premier ministre du pays. Demirel reconnaît, pour la première fois dans l'histoire turque, la « réalité kurde » et tout semble indiquer que les députés « kurdistes » qui entrent au Parlement sur la liste du SHP disposeront de quelques marges de manœuvre. La brutale



répression des festivités de Newroz (nouvel an kurde, le 21 mars) en 1992, qui fait plus d'une centaine de victimes civiles, montre cependant les limites de l'autonomie mais aussi de la volonté réformatrice du nouveau gouvernement. En sa qualité de président, Özal décide alors de jouer *solo* pour entamer des négociations avec le PKK et obtient, dans un premier temps, un cessez-le-feu. Mais sa mort soudaine, le 17 avril 1993, que d'aucuns qualifient d'homicide, puis l'exécution de 33 soldats sur ordre d'un commandant du PKK, mettent brutalement un terme à cette période d'ouverture pour donner carte blanche aux défenseurs de l'option sécuritaire.

Demirel qui succède à Özal à la présidence, est remplacé par Tansu Çiller (née en 1946), professeure d'économie sans grande envergure scientifique, mais porteuse de l'image d'une Turquie moderne. Demirel et sa dauphine s'opposent sur de très nombreux sujets, mais s'accordent pour laisser la gestion de la question kurde à l'armée et aux organes de sécurité et pour promouvoir un nationalisme turc, moderne dans ses apparences, mais de plus en plus ethnociste. À partir de 1993, les escadrons de la mort sèment la terreur dans les régions kurdes, faisant, selon les estimations officielles plus de 2 000 victimes, politiciens, intellectuels, hommes d'affaires, souvent sans lien aucun avec le PKK. Le DEP (Parti démocratique), parti kurde qui ne peut se présenter sous ce label « ethnique », paye le prix lourd avec l'assassinat de l'un de ses députés Mehmet Sincar (1953-1993) et plus d'une centaine de ses membres<sup>1244</sup>. L'immunité parlementaire de ses autres députés est d'ailleurs levée à la suite d'une campagne de lynchage médiatique (2-3 mars 1994) ; plusieurs d'entre eux, dont Hatip Dicle (né en 1954) et Leyla Zana (née en 1961), prix Sakharov du Parlement européen, passeront plus de dix ans en prison. L'emprisonnement des députés kurdes peut être considéré comme une intervention militaire indirecte dans le jeu politique, même s'il ne remet pas en cause les structures institutionnelles d'une démocratie formelle.

Mais ce conflit, qui fait quelque 40 000 morts dans les années 1980 et 1990, n'est pas le seul à reconfigurer l'espace politique turc, désormais largement inféodé à l'armée. Les élections municipales de 1994 témoignent de l'ascension du *Refah* (Parti de la prospérité) de Necmettin Erbakan, un avatar mal dégrossi de son ancien parti, le MSP, dans de nombreuses villes, dont Istanbul, longtemps considéré comme fief de la « gauche », et Ankara, la capitale. En 1995, le *Refah* s'impose, avec seulement 21, 32 % des voix, comme le premier parti d'une assemblée en miettes. Tansu Çiller, qui avait basé toute sa campagne sur la défense de la laïcité contre l'islamisme, décide de se rallier au *Refah* pour se maintenir au pouvoir, mais elle espère aussi d'être appuyée par les pressions militaires pour succéder à Erbakan



comme Premier ministre.

Mais la donne politique a changé : chouchoute des militaires de 1993 à 1995, Çiller est désormais exclue de l'alliance hégémonique qu'elle avait nouée avec les militaires et Demirel. Avec la complicité totale du président, l'armée s'impose comme l'unique acteur politique, pour exercer une pression croissante sur la coalition et brandir la menace d'une « nouvelle guerre d'indépendance », cette fois-ci contre les islamistes<sup>1245</sup>. Nombre de militaires sont convaincus en effet, à l'instar du chef d'état-major de l'armée de terre, que la « mentalité de croisés » des pays occidentaux les pousse à attaquer la Turquie sur un double front, le « terrorisme séparatiste » et l'*irtica* (« réaction religieuse »)<sup>1246</sup>. Lors des briefings militaires, Çevik Bir (né en 1939), numéro 2 de l'armée, ou d'autres généraux haut gradés insistent, tableaux, statistiques, organigrammes à l'appui, sur l'imminence d'une menace islamiste, tandis que la presse à sensation se livre à une véritable guerre médiatique contre le gouvernement. Le 28 février 1997, alors que le pays est secoué depuis des mois par le scandale dit de Susurluk, révélant les liens entre certains militants de la droite radicale, le « milieu » et les organes de sécurité, le Conseil national de sécurité, organe largement dominé par les militaires, oblige le gouvernement à signer un protocole qui revient ni plus ni moins à lui imposer de se saborder. Parmi les exigences de l'armée, soutenue par le président, figurent le contrôle des écoles religieuses d'obédiences confrériques et leur transfert graduel aux pouvoirs publics, l'application de la loi de 1924 sur l'unification de l'enseignement, la continuité de l'enseignement public sur une période de huit ans de sorte à éviter l'entrée des enfants dans des collèges religieux, l'application des lois régulant le domaine vestimentaire, le renforcement du kémalisme dans le système éducatif et l'interdiction d'employer des officiers exclus de l'armée dans la fonction publique civile, laquelle est invitée à se conformer au même régime strict des militaires pour empêcher l'infiltration des « milieux islamistes ». Çiller rompt la coalition dans l'espoir d'être chargée de former le nouveau gouvernement ; à la place, c'est son concurrent, Mesut Yılmaz, dirigeant de l'ANAP, qui est désigné. Le dauphin d'Özal est cependant obligé de démissionner peu de temps après à la suite de nouveaux scandales mettant en évidence la collusion entre la classe politique, les militants de la droite radicale passés à l'illégalité, les services de renseignement et les structures mafieuses. Le 2 décembre 1998, Bülent Ecevit, 74 ans, devient, en dernier recours du système, le nouveau Premier ministre du pays.

Quelques mois après, le 18 avril 1999, son parti, le DSP, obtient 21, 71 % lors des élections législatives et s'impose comme la première formation politique du pays. Ce succès n'est pas dû au charisme

personnel que le géronte a largement perdu depuis ses heures de gloire dans les années 1970, mais à deux autres faits : l'interdiction du *Refah* par la Cour constitutionnelle assomme les islamistes même si son nouvel avatar, le *Fazilet* (Parti de la vertu) obtient encore 15, 41 %, et surtout la capture d'Abdullah Öcalan, chef du PKK, au Kenya, par des agents turcs aidés de leurs homologues américains, puis son transfert dans une prison isolée sur l'île d'İmralı, rehaussent considérablement le prestige du vieux politicien. La coalition qu'il forme avec le MHP de Devlet Bahçeli (né en 1948), successeur d'Alparslan Türkeş décédé en 1997, qui a également profité de la vague nationaliste (15, 41 %), et avec l'ANAP de Turgut Yılmaz, qui n'est plus que l'ombre de lui-même (18, 03 %) est cependant fragile. Elle ne survivra pas aux effets combinés des affaires de corruption qui éclaboussent nombre de ses ministres, de la désastreuse gestion des conséquences du tremblement de terre dans la région de Marmara (17 août 1999) qui fait 20 000 victimes, de la politique très répressive à l'encontre des militants de gauche radicale et enfin de la plus grave crise économique de l'histoire du pays, qui éclate en avril 2000.

Un an après, la Turquie a un gouvernement en miettes, dirigé par un homme malade que son épouse soigne en lui interdisant toute visite, y compris ministérielle, qu'elle juge périlleuse pour sa santé. Les démissions se multiplient au sein du DSP, sans que se profile à l'horizon aucune solution politique. Les élections anticipées du 2 novembre 2002 mettent un terme à la crise, en laminant la classe politique dans sa totalité au profit d'un seul acteur : le Parti de la justice et du développement (AKP : *Adalet ve Kalkınma Partisi*, ou *AK-Parti*, Parti lumineux/propres), issu il y a tout juste six mois d'une scission du *Fazilet*, parti islamiste interdit, et dirigé par l'ancien maire d'Istanbul, Recep Tayyip Erdoğan (né en 1954), qui obtient 34, 26 %. Cinq ans après, il améliore ses performances (46, 47 %) pour s'offrir en 2011, pour son dixième anniversaire au pouvoir, le score de 49, 9 %.

Le succès, durable, de l'AKP est dû avant tout à l'épuisement d'un système sécuritaire dominé par l'armée, dans lequel la classe politique est nettement assujettie. Comme le précise Semih Vaner, « le contexte électoral de 1999 avait porté l'ombre du parti militaire, surtout avec ce qu'on appelle le processus du 28 février<sup>1247</sup> », mais au final, ce « processus » qui devait, selon Hüseyin Kıvrıkoğlu (1934-), chef d'état-major de 1998 à 2002, « durer mille ans<sup>1248</sup> », n'a fait que renforcer la colère froide d'une bonne partie de l'électorat contre l'État militaro-bureaucratique du chef d'état-major et du président de la République. Leur système a en effet montré ses limites face à une organisation qui a su muer d'une formation islamiste en un parti conservateur, répondant ainsi aux demandes d'une société elle-même très

conservatrice. Misant sur les classes moyennes, à l'instar d'Özal, et l'intégration d'une bourgeoisie provinciale, le parti a en effet réalisé une « révolution passive<sup>1249</sup> ». Mais il doit également son succès à sa capacité à présenter de nouvelles figures, à commencer par son président, Recep Tayyip Erdoğan. Issu d'un milieu modeste, éduqué dans une école de formation des *imam* et des prédicateurs, puis dans l'école de commerce d'une université d'Istanbul, avant de se lancer dans la compétition pour la mairie d'Istanbul à 40 ans, ne maîtrisant aucune langue étrangère mais très présent sur la scène internationale, nationaliste au point d'être obsédé par la grandeur de la Turquie et son passé impérial, mais quelque peu ouvert sur la question kurde, la figure du Premier ministre contraste avec celles des hommes et des femmes politiques des années 1980-1990.

L'arrivée de l'AKP a déclenché une vague d'hostilité du camp kémaliste. Aux campagnes de presse et aux manifestations monstres qui s'organisent dans de nombreuses villes « pour la défense de la République », répondent la demande d'interdiction du parti formulée par le procureur de la République, le recours systématique de l'opposition menée par le CHP à la Cour constitutionnelle pour invalider les décisions du gouvernement, l'intervention directe de l'armée sous forme d'ultimatum publié sur son site internet pour empêcher l'élection de son candidat, Abdullah Gül (né en 1950) à la présidence en 2007, enfin, plusieurs tentatives de coup d'État. Avortés, ces projets ont laissé cependant derrière eux des milliers de documents, écrits mais aussi audiovisuels, qui ont permis l'arrestation, pour la première fois à une telle échelle, de militaires haut gradés (49 généraux dont 14 en activité étaient, en été 2011, en prison).

Toujours archiboutée sur ses prérogatives sécuritaires, notamment dans la gestion de la question kurde, l'armée n'est plus en mesure, au tournant de la décennie 2010, d'assujettir le système politique. Reste que la domination sans partage de l'AKP, qui contrôle l'ensemble des leviers de l'État, nomme tous les préfets et sous-préfets, tous les chefs de la police et des organes de sécurité, tous les directeurs des services et entreprises publiques et depuis peu tous les diplomates, dont certains sont affiliés à la communauté de Fethullah Gülen sur laquelle nous reviendrons, produit des effets politiques structurants qu'on n'est pas encore en mesure d'évaluer.

## 1945-2012 : CONTINUITÉS ET RUPTURES

Ces repères chronologiques sont chargés de sens parce qu'ils ont forgé l'histoire récente de la Turquie, mais aussi parce qu'ils ont donné naissance à des mémoires conflictuelles du passé. En tant qu'événements historiques, ils ont cette capacité de se reproduire dans la durée à travers les commémorations et de polariser la société bien

au-delà de leurs propres temporalités. Les clivages provoqués par les interventions militaires, musclées ou « douces », de 1960, 1971, 1980, 1994, 1997 et 2007 ont, chaque fois, introduit une dose de brutalité dans le système. Chacune de ces immixtions a interrompu un processus, en substituant, partiellement ou totalement, la potence, l'assassinat, au mieux la prison (1994, 1997) et une tension ingérable (2007) à la compétition partisane. Leurs victimes se comptent par dizaines de milliers, dont certaines sont emblématiques, à l'instar des dirigeants de la gauche radicale du tournant des années 1970 ou des militants de la première génération du PKK qui se sont donné la mort en s'immolant par le feu dans une prison militaire pour « maintenir en vie la flamme du Newroz ». Deux hommes d'État, Adnan Menderes et Turgut Özal, accèdent également au statut de victimes dans la mémoire collective d'une partie de la société. Le premier a été exécuté ; nombreux sont ceux qui pensent (indices troublants à l'appui), que le deuxième a été victime d'un homicide.

Mais ces repères, scandant plus de six décennies, sont également importants pour penser les continuités et les discontinuités dans le système politique turc. À ce titre, la sortie du système de parti-État kémaliste en 1945-1946 est en soi significative tant elle est, dans le contexte post-guerre mondiale, inévitable, et pourtant radicale et tant elle détermine la formation même de la Turquie de la deuxième moitié du <sup>xx</sup>e siècle à nos jours. Elle ne concerne pas uniquement le passage à un système pluraliste, qui, selon l'historien Cemil Koçak, résulte d'un processus que le président İnönü n'était pas en mesure de contrôler. Pour poursuivre l'argument de Koçak, on peut ajouter que la vraie rupture est consommée par l'abandon, par le parti-État, d'une doctrine ultra-autoritaire, ouvertement antisémite durant la guerre, au profit d'un discours « démocratique » et pro-occidental : « Les élites faisaient face au dilemme suivant : soit elles n'allaient pas abandonner leur idéologie, mais elles risquaient alors de perdre leur pouvoir, soit elles devaient se défaire, partiellement ou totalement, de leur chère doctrine pour se maintenir aux [commandes]. Elles ont, sous la contrainte, opté pour la deuxième voie. C'était d'ailleurs la seule solution pour stabiliser le nouveau régime. » Selon l'auteur, le passage du parti unique au pluripartisme est aussi le temps d'une quête idéologique « amorphe », inévitablement éclectique<sup>1250</sup>.

Cet éclectisme s'explique en partie par le fait que l'« ancien » ne fonctionne plus, ne mobilise plus et ne convainc plus, y compris voire surtout au sommet de l'État. Mais il est aussi évident que les dirigeants du CHP, à commencer par İnönü, sont conscients de l'impossibilité de se maintenir au pouvoir à partir de leur posture supra-sociale de 1922-1945. Dès lors, leur quête « amorphe » traduit la nécessité de construire un nouveau bloc hégémonique, pour lequel les ressources

bureaucratiques de l'État ne suffisent plus comme par le passé. Seuls, des éléments extérieurs à l'État, même ceux qu'il désigne comme les ennemis de l'intérieur, peuvent lui permettre de construire le nouveau socle politique qu'exige le maintien du régime. İsmet İnönü avait déjà senti la nécessité d'une telle ouverture lorsqu'il avait accepté le retour des exilés, parmi lesquels Rauf Orbay, et réhabilité les anciennes figures du TCF, dont Kazım Karabekir, promu président de l'Assemblée. Après 1945, l'ouverture se poursuit dans une autre direction pour inclure les confréries et les milieux religieux les plus conservateurs. Kemal Pilavoğlu, chef de la confrérie tijani (*Tijaniyya*), d'origine nord-africaine, ouvertement antikémaliste, pose sa candidature à la députation du CHP<sup>1251</sup>. Un autre exemple de l'articulation du CHP avec les milieux sociaux qu'il avait exclus est la nomination en 1947 de Şemseddin Günaltay (1883-1961), connu pour sa sensibilité religieuse au sein du parti, au poste de Premier ministre<sup>1252</sup>. Günaltay est d'ailleurs fier de cette distinction puisqu'il affirme en 1949 : « Je suis le Premier ministre d'un gouvernement qui a introduit l'enseignement religieux dans l'école primaire et a ouvert des cours de [formation] des *imam* et des prédicateurs pour apprendre aux musulmans comment on prie et comment on enterre ses morts<sup>1253</sup>. » Depuis, aucun régime, civil ou militaire, visant à faire perdurer ou restaurer le kémalisme, ne sera à l'abri de cette mécanique d'« ouverture », et finira toujours par renforcer, par l'investissement public et dans l'espoir de le contrôler, le pôle religieux dans la société.

Les interventions militaires, plus ou moins brutales, constituent également une « mécanique » politique, formant et régulant le « système » dans la durée. Si de 1913, date du coup de force d'Enver, aux années 1950, le corps militaire n'est pas dans une logique « putschiste », la raison est que les pouvoirs politique et militaire se juxtaposent quasi organiquement ; Enver et Cemal Pacha (élargi à Talat Pacha), puis Mustafa Kemal et İsmet İnönü, militaires de carrière, contrôlent tous les leviers dans les deux domaines. Le contexte pluraliste des années 1950 redéfinit les rôles entre les deux pouvoirs avec la séparation de l'État d'un côté, considéré comme une entité éternelle incarnant la nation, tout aussi éternelle, dont la pérennité est assurée par l'armée, une partie de la bureaucratie civile et judiciaire et l'intelligentsia kémaliste, du gouvernement de l'autre côté, chargé de représenter le « peuple » qui, dans son indétermination et ses égarements, gagne voix au chapitre à travers les élections. Ce partage des rôles, largement intériorisé d'autant plus que les représentants du « peuple » s'inscrivent dans une perspective nationaliste glorifiant le culte de l'État et de la nation-armée, ne confère aux militaires, en principe, que le rôle d'arbitre et de censeur.

Mais des années 1950 aux années 2000, cette division des pouvoirs, érigée un dispositif institutionnel, débouche sur des interventions périodiques, directes ou indirectes, de l'armée.

Les trois premières interventions, en 1960, 1971 et 1980, résultent de l'imbrication de trois dynamiques portées parfois simultanément à leur paroxysme, à commencer par l'ingouvernabilité, tant le pouvoir civil s'avère incapable de surmonter une crise, politique, économique et sécuritaire, aiguë. La deuxième dynamique est l'autonomisation du pouvoir civil, qui contrôle le levier sécuritaire par le ministère de l'Intérieur et commande un vaste réseau de clientélisme dans divers secteurs de la société. Enfin, il faut mentionner l'éloignement de l'armée de sa posture supra-sociale, qui finit par l'entraîner dans des conflits politiques, sociaux et économiques, au point de menacer sa cohésion interne ou la radicaliser. Le « kémalisme » qui charge l'armée de la mission de protéger la patrie ou le régime, sert dès lors à la fois de métaréférence, à ce titre contestée par aucun acteur et sans besoin de se légitimer, et d'un horizon d'action « restauratrice ».

Les configurations spécifiques dans lesquelles ces trois dynamiques interagissent, expliquent aussi pourquoi les coups d'État de 1960, 1971 et 1980 sont si distincts les uns des autres, bien qu'ils aient lieu, tous les trois, en situation d'ingouvernabilité. Le premier, en effet, qui amène au pouvoir un comité militaire dont le plus jeune membre Muzaffer Özdağ, n'a que 27 ans, a lieu dans un contexte où l'armée est le théâtre de conflits intergénérationnels forts et est travaillée par de multiples organisations clandestines très idéologisées. Il mobilise une partie des officiers, radicalisés par la contestation des étudiants mais aussi des enseignants de l'université, et marque le plus grand éloignement des militaires de leur posture supra-sociale au point de créer un lien fusionnel avec cette intelligentsia. Très distinct des prises de pouvoir militaires arabes des années 1950 et 1960 dans ses conséquences, il est néanmoins le fruit d'un processus de contestation sociale et politique généralisée qui dépasse le cadre turc. Sa dimension générationnelle particulière se traduit également par les rêves romantiques de certains des officiers, grands lecteurs d'*Au pays des lilacées blanches* de Grigori Spiridonov Petrov (1866-1925), livre culte d'Atatürk, ou de *Polyanna* d'Eleanor H. Porter (1868-1920). Ses membres sont issus des classes moyennes ou inférieures, avec une nette domination des familles de militaires ou fonctionnaires<sup>1254</sup>. Cette double dimension, de génération et de classe, explique les purges massives au sein de l'armée (le chef d'état-major ainsi que 3 500 officiers haut gradés), mais aussi à l'université (402 enseignants) et dans la justice (520 juges).

Le deuxième coup d'État, celui de 1971, a également lieu dans un

contexte d'ingouvernabilité due cette fois à un surcroît de contestations sociales et politiques que le « système » ne peut plus porter. Le chef d'état-major Memduh Tağmaç (1926-1978) l'exprime en termes concis et crus : « Le réveil social a devancé le développement économique<sup>1255</sup>. » Il est difficile de savoir si, pour mener son intervention, l'armée a eu l'aval de la CIA et de l'Otan, lesquels auraient ainsi porté le « coup de grâce » au gouvernement de Demirel, comme le postule son ministre des Affaires étrangères, İhsan Sabri Çağlayangil (1908-1993)<sup>1256</sup>. Une chose est cependant certaine : le coup est effectué par un corps militaire à la fois unifié et fragmenté. Unifié puisque ses composantes dissidentes de 1960, tentant de l'orienter vers une action ultranationaliste comme le colonel Türkeş, ou la radicalisant à gauche comme Talat Aydemir (né en 1917, exécuté en 1964) sont éliminées ; la présidence de Cevdet Sunay (1966-1973) ré-institutionnalise l'armée et l'ancre à droite. Mais fragmenté également, car les jeunes officiers sont attirés par un puissant courant de gauche, porté par les revues *Yön* (« Orientation ») ou *Devrim* (« Révolution »). Leur influence est telle que Süleyman Demirel les compare à la revue *Volkan* d'avant le 31 mars 1909 (voir le chapitre 8)<sup>1257</sup>. Plusieurs penseurs de la « gauche kémaliste », s'inscrivant dans la tradition de *Kadro* des années 1930, à commencer par Doğan Avcıoğlu (1926-1983) et le Pr Mümtaz Soysal (né en 1929), exercent d'ailleurs une influence croissante parmi les jeunes officiers. Parlant d'Avcıoğlu, le général Celil Gürkan (né en 1918) témoigne : « L'ouvrage *L'Ordre de Turquie* [d'Avcıoğlu] avait suscité un intérêt si grand et si diffus au sein des forces armées qu'il était devenu une référence circulant de main en main. Je ne l'oublie jamais, lors d'une conversation, le général [Ömer Faruk] Gürler (1914-1975) m'avait dit : “Celil, je considère qu'un officier qui n'a pas lu *L'Ordre de Turquie* n'a pas encore complété sa formation”<sup>1258</sup>. »

Ces officiers tentent d'organiser leur propre putsch le 9 mars 1971. La réponse de la hiérarchie militaire, qui mène sa propre intervention trois jours après, ouvertement hostile à la gauche, consiste à reconstituer et à réimposer l'armée comme une entité supra-sociale. Décidé à tomber comme « une massue sur la tête » de la gauche, qu'il lamine effectivement<sup>1259</sup>, le coup d'État résout pour un temps le principal problème que pose le kémalisme en Turquie, ainsi formulé par le Premier ministre des militaires, Nihat Erim : « Tout le monde est atatürkiste. Quelles sont donc les réformes [conformes aux principes] d'Atatürk ? Et celles qui ne le sont pas ? Comment allons-nous résoudre cette énigme ? Soit elle se résout d'elle-même, soit quelqu'un à forte poigne dira : “Mon interprétation est la seule qui soit atatürkiste” et tout le monde dira : “Oui, mon Maître”, et nous nous en sortirons<sup>1260</sup>. »



Enfin, le coup d'État de 12 septembre est organisé en situation d'ingouvernabilité aggravée par la violence et la crise économique, que d'aucuns estiment insurmontable dans un cadre démocratique. Ziya Hatiboğlu, représentant les intérêts du secteur bancaire, précise que « pour faire vivre les générations qui viendront après, il faut appauvrir les 44 millions d'habitants de la Turquie<sup>1261</sup> » avant de continuer : « La situation est telle que je ne sais plus comment on peut faire vivre le régime démocratique tout en gardant les principes de l'économie mixte<sup>1262</sup>. » Mais c'est l'incapacité du gouvernement à maintenir son autonomie à travers une légitimité sociale forte, qui laisse toute latitude à l'armée de s'imposer comme la seule force supra-sociale du pays, et partant, rend le coup d'État possible. Le faible ancrage social du gouvernement de Demirel le condamne à une dépendance accrue par rapport au MHP de la droite radicale et au MSP islamiste, deux partis qui le mettent sous tension et le maintiennent à flot tout pour le priver de toute marge de manœuvre. Ils sont les premiers bénéficiaires de la rente politique à court terme qu'engendre la crise. Demirel refuse de se libérer de leur tutelle pour négocier les conditions d'une coalition avec son principal adversaire, Ecevit. Dès lors, le gouvernement n'a aucun moyen d'action pour se présenter comme « solvable » auprès de son électorat, mais surtout de l'armée, ouvertement appelée à prendre le pouvoir. Cette configuration particulière explique la capacité de l'armée à s'imposer comme l'acteur supra-social mais nécessaire du système politique. Alors que la police, sans même parler des autres corps de la fonction publique, est divisée entre une droite et une gauche plus ou moins radicales, l'armée reste relativement à l'écart des conflits qui secouent le pays. Structurée autour de son chef d'état-major, elle peut se présenter comme l'incarnation même de l'État et de la nation, obligée d'agir pour mettre un terme aux « égarements » des élus du « peuple ». Sa posture supra-sociale savamment mise en exergue, qu'une analyse sociologique permettrait pourtant de nuancer considérablement, lui apporte toute la légitimité nécessaire pour intervenir sans susciter la moindre réaction sociale.

Les trois autres interventions de l'armée, aboutissant respectivement à la levée de l'immunité des députés kurdes en 1994, au renversement du gouvernement d'Erbakan en 1997 et à la mise sous pression du pouvoir d'Erdoğan sans pour autant permettre sa chute en 2007, peuvent être qualifiées de « douces ». Elles relèvent également d'une nouvelle ingénierie politique, que le général Erol Özkasnak, l'un des architectes de l'intervention de 1997, qualifie de « postmoderne<sup>1263</sup> », car elle ne permet ni même ne nécessite la mobilisation de la machinerie lourde d'un putsch. Il s'agit d'élargir les champs de manœuvre de l'armée par la construction d'un bloc



hégémonique, composé d'une partie de la classe politique, des médias et de l'opinion publique afin de susciter une demande sociale forte d'assurer la survie de « la nation, de la patrie » et du « régime laïque ». Une nouvelle syntaxe politique, structurée autour des thèmes d'inimitié et de trahison, diffusée par l'ensemble des médias au point de saturer totalement l'espace de communication, et une mobilisation nationaliste ou « laïciste », *crescendo* jusqu'au paroxysme de manifestations géantes, suffisent pour peser comme acteur majeur dans le système. Ainsi, les formes institutionnelles de la démocratie sont protégées, puisque les militaires ne renversent pas directement le gouvernement en place ; mais elles sont néanmoins contournées à la *demande* de l'opinion publique qui *exige* l'intervention des militaires. L'armée peut dès lors légitimer son intervention par sa double obligation de respecter le cadre démocratique institutionnel *et* de sauver le régime de ses ennemis. L'échec de la dernière tentative de l'armée, en 2007, pour obtenir le départ du gouvernement d'Erdoğan, a cependant montré les limites de cette stratégie, qui a si bien fonctionné tout au long de la décennie 1990.

Enfin, ce bref récit des interventions douces montre comment on passe, de 1980 à 2000-2010, à une nouvelle définition de la menace intérieure. Tout au long de la guerre froide, en effet, la menace est associée à la gauche, sans que disparaissent pour autant les spectres du « kurdisme » et de l'« islamisme ». Dans les années 1990-2000, en revanche, ces deux « ennemis » de l'État sont désormais définis comme des « menaces stratégiques », l'armée disposant, notamment à travers les pouvoirs exercés par le Conseil national de Sécurité – qui passe graduellement sous le contrôle des civils après 2004 – et en vertu des directives d'un « Livre rouge », véritable « Constitution secrète de l'État », d'une grande variété d'instruments pour y faire face. Les techniques contre-insurrectionnelles, largement enseignées depuis les années 1960 et 1970, incluant l'action clandestine, y compris le recours aux provocations et aux escadrons de la mort, sont déployées contre ces « ennemis ». Analysant l'espace politique turc de cette période, plusieurs auteurs n'ont pas hésité à utiliser la notion de « régime de sécurité nationale », forme spécifique d'autoritarisme « fin de siècle »<sup>1264</sup>.

## CHAPITRE 13

### LE TISSU DÉMOGRAPHIQUE, ÉCONOMIQUE ET SOCIAL

[ *Istanbul* ]

*Ô toi ! vierge veuve de mille maris*

*Combien de fronts purs pourront-ils se présenter*

*Parmi les millions de cadavres que tu abrites ?*

*Ô magnificences, grandes pompes, gloires et cérémonies*

*Tours assassines, palais aux forteresses-geôles*

*Ô l'effort national que tu malmènes et humilies*

*Ô tes prisonniers politiques : l'épée et la plume.*

Tevfik Fikret<sup>1265</sup>.

### ANKARA VERSUS ISTANBUL : ROMPRE AVEC L'EMPIRE

La Turquie républicaine s'inscrit dans la continuité de l'empire mais, avant d'en assumer l'héritage à partir des années 1960, elle s'en détourne radicalement. Le changement ne porte pas seulement sur son nom (même si le terme « Turquie » est utilisé couramment depuis des siècles en Europe), mais aussi sur l'abandon de la capitale Istanbul au profit d'un « noyau dans les steppes<sup>1266</sup> », Ankara. Le pouvoir kémaliste s'est constitué dans cette ville lointaine d'à peine 30 000 habitants au début des années 1920 ; il est convaincu que seul un siège éloigné des côtes peut être protégé en cas d'agression extérieure. Mais pourquoi se battre tant pour reconquérir la ville impériale si c'est pour la boycotter comme le fait Mustafa Kemal de 1922 à 1927 ? Lieu cosmopolite par excellence, mais si différent de Salonique de leur jeunesse, Istanbul est à la fois l'orgueil de l'élite nationaliste, puisqu'il faut affirmer sa turcité contre son passé byzantin et son cosmopolitisme, mais aussi source de méfiance tant elle apparaît comme une ville de dépravation et d'infidélité. Elle abrite le quartier de « Galata qui n'a de cesse d'œuvrer pour ses maîtres à l'étranger [...], d'une ottomanité qui, derrière sa fascination pour l'"au-delà de la nation", porte sous son turban le *Mecelle* [corpus juridique hamidien], ou cache des liesses de capitulations sous son chapeau haut de forme<sup>1267</sup> ». Mais Istanbul est aussi, potentiellement du moins, une ville rebelle, qui ne se laisse pas charmer facilement par le nationalisme de l'élite kémaliste. Comme le dit un contemporain, la vraie raison du choix « d'Ankara est que le gouvernement mesure son

incapacité à faire face aux problèmes et aux difficultés qui ont toujours existé et peuvent croître à tout moment à Constantinople. Il serait impossible pour ses ministres et officiers, habitant sur les rives de Bosphore, de ne pas être influencés par le peuple et des dynamiques fortement opposées au prolongement du régime actuel ». De plus, maintenir la capitale à Istanbul, espace ouvert sur l'Europe, reviendrait à prendre le risque « d'exposer les politiques et pratiques des nationalistes une salve de critiques, fondées ou non<sup>1268</sup> ».

Une nouvelle capitale signifie aussi une nouvelle carte politique dotant Ankara d'une centralité géographique indispensable pour prétendre à une quelconque supériorité sur les autres villes de l'Anatolie<sup>1269</sup>. L'opération n'est pas aisée dans la mesure où la capitale de la République n'a témoigné dans l'histoire ottomane que de la cuisante défaite du sultan Bayezid devant Tamerlan (voir le chapitre premier). Mais pour le pouvoir kémaliste, qui n'a cure du passé ottoman, cette absence d'épaisseur historique est plutôt un atout. Sans histoire, Ankara devient le centre géographique neutre d'une expérience nouvelle qui se considère comme immune de toute filiation avec le passé. Ce « vide de sens » historique convient sans doute aussi aux immigrants d'origines balkanique et caucasienne, que Kemal Karpat évalue à entre 40 et 50 % de la population totale du pays<sup>1270</sup>. Surreprésentés dans le comité Union et Progrès, puis dans la *Teşkilat-ı Mahsusa*, ceux-ci constituent également l'ossature de l'élite kémaliste. Selon Erik-Jan Zürcher, « l'Anatolie centrale et l'Anatolie de l'Est, considérées comme la véritable patrie des Turcs, n'ont pu avoir que cinq membres au sein des cadres dirigeants du CHP basé à Ankara. La moitié des hommes qui dirigeaient la nouvelle république venait de territoires que l'empire avait perdus entre 1911 et 1913. Ils étaient, au sens technique du terme, des immigrants<sup>1271</sup> ». Plutôt que d'un espace massivement turc, que son ancrage dans l'histoire rendrait incontournable, le pouvoir kémaliste avait besoin d'un quasi-non-espace à turcifier et doter d'un passé mythique autant que d'un avenir radieux pour l'ériger en « point zéro » d'une nouvelle ère. La thèse turque de l'histoire, qui considérait comme turques l'ensemble des civilisations préhistoriques de l'Anatolie, parmi lesquelles les Hittites dont Ankara aurait été le centre, ne pouvait que faciliter l'établissement d'une généalogie nationale centrée sur la nouvelle capitale, supérieure à celle d'Istanbul, capitale ottomane.

La deuxième étape du chantier politico-géographique de la République consiste à tracer les frontières des nouvelles régions et les baptiser, processus qui ne se terminera qu'avec le Premier Congrès de géographie tenu en 1941<sup>1272</sup>. Le terme même d'Anatolie change alors de sens : « Aujourd'hui, dit Stéphane Yérasimos, l'Anatolie, contrairement à l'Asie Mineure qui correspond plus précisément à la

partie péninsulaire entre la mer Noire, les détroits, l'Égée et la Méditerranée, n'est définie qu'*a posteriori* par les frontières de la République<sup>1273</sup>. » Le tracé de ces régions, qui ne s'inscrivent dans aucune historicité, ne prend pas davantage en compte les grandes dynamiques démographiques et économiques du pays qui obéissent toujours à des gradients est-ouest<sup>1274</sup>. La décision de diviser le pays en sept régions (Marmara, Égée, mer Noire, Méditerranée, Anatolie centrale, Anatolie de l'Est, Anatolie du Sud-Est), obéit à d'autres critères dont le premier revient à casser les unités régionales susceptibles de menacer la logique centralisatrice de la République, notamment dans les zones massivement habitées par les Kurdes. Alors que les documents internes de l'État établissent une frontière kurdo-turque qui suit l'Euphrate<sup>1275</sup>, la géographie nationale crée deux régions en grande majorité kurdes, continues mais néanmoins distinctes, comprenant également des villes non kurdes. Le deuxième critère à la base de la création de nouvelles régions est lié à l'établissement d'une liaison directe avec Ankara. Si l'Anatolie de l'Est se trouve inévitablement confinée à une zone frontalière, les cinq autres régions touchent, d'une manière ou d'une autre, l'Anatolie centrale dont Ankara est le centre.

La troisième étape du chantier porte sur la définition, parfois sur une base ancienne, des nouveaux départements et leurs chefs-lieux ; leur nombre varie dans la durée pour se stabiliser à 67 dans les années 1960-1970, avant de passer à 82 dans les années 1990-2000. Enfin, le pouvoir procède à la modification massive des toponymes, opération déjà commencée sous le régime unioniste, mais stoppée pour les besoins de la guerre<sup>1276</sup>. Elle porte sur des milliers de noms, notamment au Kurdistan, mais vise aussi à transformer les noms arméniens, grecs, arabes ou leur donner une consonance turque, surtout dans les années 1960<sup>1277</sup>.

## ÉMERGENCE D'UNE SOCIÉTÉ URBAINE

La Turquie sort exsangue des guerres de 1912-1922. Bien des villes ont perdu de leur vitalité, à l'instar de Bursa, *alias* Brousse ; 437 membres sur 750 (58, 3 %) de la chambre de commerce de cette ville de 1889 à 1923 étaient non musulmans. Avec la guerre, le génocide et l'échange de populations, la proportion des non-musulmans est passée de 25 % à 3, 2 %, provoquant aussi la ruine de l'économie locale. Malgré l'arrivée massive des musulmans des Balkans (34 823 personnes), la population de la ville a chuté de 63 265 (1895) à 61 687 personnes en 1927<sup>1278</sup>. En dehors d'Istanbul, qui a perdu la moitié de sa population pour passer de 1 200 000 en 1912 à 674 000 personnes dix ans après<sup>1279</sup>, seule Izmir compte plus de 100 000 habitants (157 845). Au tournant des années 1930, quatre

autres villes ont plus de 40 000 habitants : Ankara (74 784), Adana (72 652), Bursa (47 286), et Konya (47 286).

En 1927 la population totale du pays s'élève à 13 648 270 personnes (dont 13 269 606 musulmans). Le turc est la langue déclarée de 11 770 810 habitants, suivi du kurde parlé par 1 184 446 personnes (il faut cependant avoir à l'esprit que la criminalisation de toute affirmation de kurdicité interdit à de nombreux locuteurs de se déclarer kurdophones). Le pays est massivement rural : 4 368 000 personnes travaillent dans le secteur agricole contre près de 300 000 dans l'industrie et un peu plus de 300 000 dans le commerce et les professions libérales<sup>1280</sup>. Le nombre d'entreprises employant plus de 10 personnes, qui s'élevait à 4 452 en 1883 et 11 633 en 1921, se situe à 5 327 en 1938<sup>1281</sup>. Le retrait des licences aux commerçants et membres des professions libérales non turcs dans le cadre de la politique de turcification des années 1920 et 1930<sup>1282</sup> lamine ce qui reste du dynamisme économique.

Le portrait qu'on peut dresser de la Turquie à la veille du 90<sup>e</sup> anniversaire de la République est bien différent. Le pays compte désormais près de 74 millions d'habitants (presque totalement musulmans), majoritairement urbains à 76,3 % (comparés aux 25,2 % des années 1960) ; la mégalopole d'Istanbul compte plus de 15 millions de personnes, outre plusieurs autres villes « multimillionnaires » : Ankara (4 771 000), Izmir (3 948 000), Bursa (2 605 000), Adana (2 850 000), Konya (près de 2 millions). La population de quatorze autres villes oscille entre 950 000 et 2 millions d'habitants (Antalya, Mersin, Gaziantep, Sakarya, Diyarbakır, Kocaeli, Hatay, Manisa, Samsun, Kayseri, Balıkesir, Maraş, Van et Aydın). Bien que disposant de structures administratives distinctes, certaines de ces villes, comme Adana et Mersin ou Aydın et Izmir, constituent dans les faits désormais un seul et unique agrégat urbain. Certes, le pays compte toujours plus de 35 000<sup>1283</sup> villages, créés pour la plupart dans le sillage des mobilités et des migrations du xix<sup>e</sup> et du tournant du xx<sup>e</sup> siècle<sup>1284</sup> ; mais l'exode rural des années 1960-1980, suivi de la destruction de quelque 4 000 hameaux et villages kurdes lors de la « sale guerre » des années 1990<sup>1285</sup>, ont considérablement affaibli le poids des campagnes dans l'économie et la vie politique.

Les centres urbains sont, presque sans exception, le théâtre d'une activité médiatique et culturelle dense, un fait dont les origines remontent au tournant des années 1960, durant lesquelles 650 périodiques sur 1 658 paraissaient en dehors des trois grandes villes du pays. Toujours en 1960, une ville relativement marginale comme Diyarbakır avait 13 imprimeries, 15 journaux et 2 revues<sup>1286</sup>. Aujourd'hui, ainsi que le montre la liste officielle des périodiques<sup>1287</sup>, chaque ville dispose au moins d'un quotidien, en dehors de nombreux

sites électroniques. Mais l'effervescence des provinces s'explique aussi par la vivacité des municipalités dont le nombre augmente au fil des décennies pour passer de 467 en 1929 à 544 en 1947, 862 en 1956, puis 1 062 en 1965<sup>1288</sup>. Il en va de même de leurs personnels qui, de 5 180 en 1932, passent à 45 132 en 1964<sup>1289</sup> pour connaître une réelle explosion dans les années 1970 (1 923 ouvriers municipaux à Kayseri, 9 000 à Izmir, 2 300 à Gaziantep, 1 667 à Konya..., sans même mentionner les cols blancs)<sup>1290</sup>. Aujourd'hui les municipalités emploient 260 970 agents, comparés aux 2 029 185 de l'administration centrale (hors entreprises d'État, employeuses d'un peu plus de 450 000 personnes)<sup>1291</sup>. Durant les années 1960-1980, les pouvoirs locaux n'ont pu s'imposer « comme l'unité de base de la société civile<sup>1292</sup> », mais depuis les réformes des années 1980-1983 et la fondation des grandes municipalités, au nombre de 16, ils sont devenus de véritables structures autonomes avec des budgets considérables (à titre d'exemple, 6 700 000 000 de livres turques pour Istanbul, 842 000 000 pour Bursa ou encore 136 000 000 pour Manisa). L'absence d'une réelle décentralisation place les municipalités sous la double tutelle d'Ankara et de la préfecture ou la sous-préfecture et réduit considérablement leurs marges de manœuvre, sans les empêcher pour autant de devenir les lieux où se produit et reproduit la vie politique et se redistribuent des ressources, y compris caritatives<sup>1293</sup>. C'est notamment le cas au Kurdistan où, malgré les arrestations en série d'élus locaux, de multiples pressions préfectorales ou centrales, du refus de verser les subventions publiques pourtant réglementaires, à celui d'approuver le budget, les municipalités constituent la charpente de la vie politique kurde. Les élections de 2009, où le parti kurde a raflé une grande partie des mairies et des conseils municipaux, ont pratiquement eu valeur de référendum, fixant la frontière d'une région kurde distincte.

Le pays est largement industrialisé grâce à ses 405 grandes holdings (dont 20 seulement fondées avant 1950)<sup>1294</sup>, mais aussi de nombreuses PMI et PME, florissantes notamment en Anatolie. Les investissements du comité Union et Progrès pendant la Grande Guerre et les transferts de richesses, par le biais des comités de liquidation ou la réappropriation sauvage des biens des Arméniens<sup>1295</sup>, sont à la base de la constitution d'une « bourgeoisie nationale ». Les ressorts postgénocidaires de l'industrialisation ont été à la fois internes et externes. Internes, puisque, comme le montre Ayşe Buğra, on assiste dans les années 1950 à un transfert du surplus de la rente agricole, notamment des plateaux de Çukurova, vers les villes et, partant, l'industrie. Externes, également, car la Turquie a profité du plan Marshall, puis de la doctrine dite de Truman (juillet 1947) concrétisée par une aide militaire de 100 millions de dollars ainsi que par la

possibilité d'attirer des investissements américains et de s'insérer dans l'économie européenne d'après guerre. Enfin, la nouvelle bourgeoisie, que nous pourrions qualifier de *compradore* dans un premier temps, a été fortement soutenue par les gouvernements successifs qui, en contrepartie, l'ont condamnée à une totale subordination. İdris Küçükömer n'avait pas tort de la qualifier de « rentière » inféodée à l'État<sup>1296</sup>. Si l'on peut toujours observer un lien de dépendance entre le monde des entreprises et le pouvoir politique, comme l'ont appris à leurs dépens deux grandes familles, Doğan et Uzan, frontalement opposées à l'AKP, la première par le biais de son empire médiatique, la deuxième avec son parti politique, on ne peut nier l'existence d'un processus d'autonomisation des hommes (et de plus en plus, des femmes) d'affaires. En outre, l'hégémonie que la région d'Istanbul et la plaine de Çukurova exerçaient dans le paysage industriel turc des années 1960-1980 est battue en brèche aujourd'hui par l'émergence d'une bourgeoisie provinciale conservatrice dans le reste du pays. Organisée sous la houlette de la MÜSIAD (Association des industriels et hommes d'affaires indépendants) et des d'associations régionales ÜSIAD (Association des industriels et hommes d'affaires), celle-ci a su concurrencer la TÜSIAD (Association des industriels et hommes d'affaires de Turquie), représentant des hommes d'affaires d'Istanbul, pour figurer parmi les acteurs clefs de la victoire du parti d'Erdoğan. Enfin, il faut mentionner la très massive économie informelle, qui représente, selon les années, plus de 50 % des activités<sup>1297</sup>.

L'agriculture emploie 25, 2 % de la main-d'œuvre déclarée, l'industrie 19, 9 %, le bâtiment 6, 33 %, et les services pas moins de 48, 6 % (chiffres officiels de 2010), montrant l'émergence, depuis une vingtaine d'années, d'une société de consommation. Mais l'importance grandissant du secteur tertiaire s'explique autant par la vivacité d'un marché intérieur en pleine expansion, que par la position de la Turquie sur une plaque tournante régionale, à preuve la « turcification » de l'économie locale dans des zones périphériques comme la Géorgie ou encore le Kurdistan d'Irak.

Il convient également de souligner la dynamique migratoire qui, de 1961 à nos jours, a donné naissance à une diaspora. Installée notamment en Europe, elle a été l'une des soupapes qui ont permis à la Turquie de gérer les effets de la poussée démographique et de l'exode rural durant plusieurs décennies. Cette « autre Turquie », qui représente plus de 5 % de la population totale du pays (plus de 4 millions de personnes sur 74 millions), a joué tantôt un rôle économique majeur, palliant les conséquences de la paupérisation due aux crises économiques, tantôt un rôle politique considérable, notamment au lendemain du coup d'État militaire de 1980, quand toute activité politique était bannie en Turquie même. Elle a constitué



aussi l'un des principaux moteurs des mobilisations kurdes dans les années 1980-1990.

La pression migratoire est désormais faible, aussi bien en interne que vers l'extérieur. Les spécialistes conviennent qu'après des décennies de croissance forte, le pays a entamé sa transition démographique ; l'indice de fécondité qui était de 6,8 en 1976 est tombé à 2,6 en 2003<sup>1298</sup> et à 2,1 en 2008. Certes, les structures démographiques actuelles (31,5 % de la population ont moins de 15 ans, 13 millions fréquentent les écoles primaires et secondaires et plus de 1 664 000 les universités<sup>1299</sup>), laissent prévoir une croissance encore soutenue pour les années à venir<sup>1300</sup>. Il convient cependant de tempérer le poids du « pôle jeune » de la société dans la durée : malgré une forte mortalité infantile (39 ‰ à l'Ouest, 100 ‰ à l'Est), l'espérance de vie est passée de 68,5 ans en 2000 à 70 ans en 2005<sup>1301</sup>, présage d'une importance accrue du « pôle âgé » dans un avenir proche.

L'économie est à la fois florissante et en crise chronique quasi décennale ; la dernière, des années 2000, a laissé place à une croissance forte en dépit du marasme économique mondial de la fin de la décennie, obérée cependant par un déficit commercial considérable : en 2010, les importations s'élevaient à près de 185 milliards 500 millions de dollars alors que les exportations stagnaient aux alentours de 114 milliards<sup>1302</sup>. De même, l'ensemble du champ économique est otage d'un « argent spéculatif » qui risque à tout moment de l'exposer aux grandes pressions monétaires internationales. En dépit de cette fragilité, le revenu par habitant, d'à peine quelques milliers de dollars il y a encore une décennie, avoisine désormais les 10 000, faisant de la Turquie, selon les années, la 16<sup>e</sup> ou 17<sup>e</sup> économie mondiale, mais au prix d'une inégalité aggravée dans la distribution des richesses<sup>1303</sup>.

## LE MONDE ASSOCIATIF COMME MIROIR DE LA SOCIÉTÉ

Au-delà de la Turquie « étatique » ou « politique », dont le poids dans la société est considérable, il faut prendre la mesure d'une « Turquie sociale » qui s'exprime notamment par le biais du champ associatif, lieu d'expression des mouvances féministes, des clubs intellectuels et des sociétés savantes, des associations de « pays », des ONG de sensibilité religieuse ou de gauche, des médias et d'une « classe intellectuelle » engagée, voire dissidente<sup>1304</sup>. Depuis le passage au pluralisme politique, le pays connaît une croissance régulière de nombre d'associations informelles, mais aussi déclarées : 205 en 1938, et seulement 2 011 en 1950, ces dernières sont 18 958



en 1960 et 40 170 en 1971. Après une chute à 18 958 en 1973 à la suite de la répression du régime militaire, elles remontent à 54 144 en 1980, dont 3 816 sportives<sup>1305</sup>. Dans les années 2000 on compte 80 700 associations en plus de quelque 3 000 fondations<sup>1306</sup> (selon les estimations plus récentes, datant de 2010, ces chiffres seraient respectivement de 86 031 et 4 547), auxquelles s'ajoutent les 1 200 syndicats, souvent réunis en grandes confédérations.

L'existence d'un million d'associations en France dans les années 2010<sup>1307</sup> suffirait à montrer, par comparaison, que l'espace associatif turc est encore de faible densité. Plus important encore, 42 % de ces structures se trouvent dans les cinq grandes villes du pays, représentant, il est vrai, près de 40 % de la population ; 18, 1 % d'entre elles sont consacrées aux activités religieuses, 14, 3 % aux sports, 13, 7 % sont des réseaux d'entraide, 9, 5 % promeuvent des projets de développement et 10 % sont professionnelles ; 4, 5 % de la population active est impliquée, à un titre ou à un autre, dans une association à but « social » et 5, 3 % dans une association politique ; 44, 6 % des entités disposent d'un budget inférieur à 10 000 livres, seulement 8, 8 % d'un budget supérieur à 200 000 livres, leur permettant de mener des actions d'envergure<sup>1308</sup>.

Dans quelle mesure peut-on parler d'une autonomie de ces associations, et d'une manière générale des initiatives civiles ? Quelques initiatives, comme la Green Peace ou « Les Jeunes Civils » (*Genç Siviller*) engagés dans le combat pour la démocratie, montrent qu'un espace d'action autonome existe en Turquie. D'un autre côté, l'observation de la mouvance féministe dans la durée pointe les limites de cette autonomie ; bien que puissante, organisée dans plusieurs réseaux, elle exerce un impact limité sans parvenir à trouver une identité propre, dépendante d'un agenda politique dans lequel la question féminine ne constitue qu'un maillon. Pour reprendre la formule de Mehmet Emin Yurdakul, « poète national », le nationalisme des années 1910 voulait « attacher la femme au foyer de la patrie<sup>1309</sup> ». De même, la politique féminine du pouvoir kémaliste restait timide : « Bien qu'on affirme que la modernisation turque prend l'individu comme base, ce qu'on demande aux femmes n'est nullement de s'individualiser [...]. Le principal facteur qui menaçait l'autonomie des femmes résidait dans le fait que le discours nationaliste, exigé par le processus de construction d'une nouvelle nation, était un discours "viril"<sup>1310</sup>. » Les analyses de la sociologue Şirin Tekeli vont dans le même sens : « Dans son discours à l'intention des femmes [Atatürk] a fortement souligné que "le devoir le plus sacré des femmes est le devoir maternel". Ni les paysannes anatoliennes idéalisées comme modèle d'altruisme, ni les professionnelles appartenant à l'élite ne pouvaient échapper à cet impératif nataliste.

Ainsi, le message kémaliste devint ambigu et même paradoxal : afin de glorifier le rôle maternel, il faisait non seulement appel aux traditions bien anciennes, mais cherchait à renforcer celles-ci par des discours et des pratiques idéologiques. Les femmes qu'on encourageait à sortir de leur rôle habituel devaient avoir peu d'ambition dans le travail pour rester un pas derrière les hommes<sup>1311</sup>. »

Plus de sept décennies après la mort du « Chef éternel », la mouvance féministe est éparpillée entre des projets qui transforment le corps, la « moralité » ou l'engagement de la « femme » en garants de la « modernité » kémaliste, de l'« authenticité » conservatrice, de la « turcité » ou encore de la « libération nationale kurde ». Le poids de cette hypothèque politique ne prive pas les femmes engagées dans des associations féministes de toute marge de manœuvre, mais elles sont souvent assujetties à une « lutte » sociale ou nationale, plus « noble » que la simple défense de leur cause. De plus, on voit se développer, à partir de ce lien de dépendance entre l'émancipation féminine et l'impératif national, un féminisme d'État, notamment dans la région kurde. Partant de la nécessité d'éduquer les femmes en leur apprenant le turc pour qu'elles s'insèrent dans la vie professionnelle, ce féminisme tente de dépolitiser la question kurde ou définit une identité turque « supérieure » à l'encontre d'une « identité kurde féodale et arriérée »<sup>1312</sup>.

En dépit de la légitimité sociale acquise au cours des décennies, la lutte féministe ne parvient pas non plus à renforcer la place des femmes dans la société. Si aux niveaux supérieurs de la vie professionnelle, exigeant un fort investissement et un fort capital culturel, les femmes sont omniprésentes, elles disparaissent presque totalement des échelons inférieurs. Leur proportion dans la vie active ne dépasse pas 30 % en 2000<sup>1313</sup>. Elles sont aussi peu présentes dans la vie politique, même si leur nombre (13 en 1995, 23 en 1999, 24 en 2002) tend à croître. En 2007 elles étaient 50 au Parlement (9 % de l'ensemble), et 75 en 2011 (14 %) dont 11 appartenant à la liste kurde qui n'est représentée que par 35 députés.

Malgré ses indéniables spécificités, la mouvance féminine constitue un miroir à travers lequel s'observent les limites de l'action associative d'une manière générale, qu'elle mobilise la jeunesse, autre « corps » intéressant la « nation » ou les divers courants politiques, les intellectuels, également « agents à vocation », voire les barreaux ou les chambres professionnelles, dont la politisation est à la hauteur de la « mission nationale » qu'ils se fixent ou qui leur est dictée.

## CHAPITRE 14

# ESPACES ÉTATIQUES ET RÉALITÉS POLITIQUES

*Expliquons les choses par une analogie : l'État de la république de Turquie ressemble à une société anonyme dont 51 % des actions sont détenues par ses forces vives. Vous ne pouvez prendre aucune décision qui ne soit pas avalisée par elles.*

Mehmet Ağar, ancien ministre de l'Intérieur<sup>1314</sup>.

*Le gouvernement est une institution politique, mais le Conseil national de Sécurité, c'est l'État.*

Süleyman Demirel,  
ancien président de République<sup>1315</sup>.

## DÉFINIR L'ÉTAT EN TURQUIE

De l'empire à nos jours, la doctrine de l'État en Turquie présente à la fois des constances et des variations importantes dans la durée. Sans le transformer en une entité théocratique, la définition classique de l'État, que ne contestent pas les légistes musulmans, renvoie à une souveraineté décidée et attribuée par Dieu ; ainsi défini, le pouvoir est légitime en lui-même, par le simple fait d'exister<sup>1316</sup>. L'obéissance au prince, même impie, constitue une obligation faite aux croyants à condition qu'il garantisse l'islamité de la société, seule condition pour éviter la *fitna* (« discorde »). Cette « philosophie politique » explique largement la durabilité de la dynastie ottomane qui a su se maintenir pendant des siècles contre vents et marées.

Avec les *Tanzimat* cependant, on s'éloigne de cette vision pour envisager l'État comme un organe devant se légitimer, non par son existence de fait, mais par sa maîtrise de l'art de gouverner et son attachement à une justice impersonnelle. Même si elle considère comme sacrée la personne du prince, la pensée des *Tanzimat* introduit l'idée de la responsabilité du gouvernement en tant que corps distinct et autonome. Ce dernier n'émane pas du « peuple » et n'est, en ce sens, nullement représentatif, mais il a pour obligation de tenir régulièrement conseil avec les dignitaires estimés compétents afin de prendre les décisions justes. Inspirés autant par les pratiques européennes que l'islam, érigeant l'*adalet* (« justice ») en culte, les Jeunes-Ottomans, opposants acharnés aux *Tanzimat* finissants, insistent, pour leur part, sur la « représentation de la nation », bien que certains s'expriment contre l'idée d'un transfert de souveraineté

de Dieu au « peuple ». Une nouvelle rupture se produit avec le comité Union et Progrès qui redéfinit l'exercice de pouvoir à partir d'une philosophie de l'histoire scientiste d'une mission historique incombant aux élites, d'une part, d'un mysticisme profond, expliquant la trajectoire humaine par le « puits du destin » (*kader kuyusu*), d'autre part. Pris en tenaille entre la vocation et le sort, l'homme (entendons le « dirigeant unioniste ») est pleinement obligé de répondre à l'appel de l'histoire, mais demeure totalement irresponsable quant aux conséquences de ses actes. Le kémalisme, enfin, définit l'État par l'idée de sélection, par l'histoire, d'un homme de salut et la capacité des Turcs à construire collectivement un État, inévitablement sacré, à chaque moment de crise. Le pouvoir kémaliste naît en effet sous une bonne étoile : preuve vivante de l'esprit « étatiste » apte à inscrire les Turcs « dans l'éternité », il peut également glorifier, en la personne de son chef, l'homme de salut présent lorsque culminent les dangers menaçant la nation.

Nous avons déjà précisé qu'à partir des années 1950 on assiste à une véritable bifurcation dans la perception même que les élites autopromues « républicaines » ont du pouvoir : l'État, incarnation de la nation éternelle, représenté par l'armée, la bureaucratie et les « forces alertes » (*zinde kuvvetler*), devient une instance fondamentalement différente du gouvernement, lequel évolue au gré des aléas que connaît le « peuple » dans ses égarements idéologiques et dérives électorales. Par cette définition intemporelle, l'État s'impose en gardien du kémalisme qui, au fil des décennies de système multipartite a cessé d'être « une théorie, un projet, voire une ligne de conduite sociale et politique » pour se muer en une « vision »<sup>1317</sup>, nourrie, selon les besoins du moment, de tel ou tel adage du « Chef éternel » et des nouveaux produits proposés par « une industrie des paroles dignes d'Atatürk<sup>1318</sup> ». Les « forces vives » de la nation, à savoir les officiers, les juges mais aussi les membres de l'intelligentsia kémaliste, n'ont pas manqué de rappeler, notamment lors des « manifestations républicaines » des années 2000 contre l'AKP, que c'était elles, et non les élus, qui détenaient l'acte de « propriété » de l'État.

Dans les années 1990 (mais aussi 2000<sup>1319</sup>) ces « forces alertes » ont exercé leur « devoir » de protéger « leur État » par un triple biais, dont le premier consista à mettre en place des « groupes de travail » au sein de l'armée. Le « groupe de travail Ouest », à l'origine du « processus du 28 février » 1997 (voir le chapitre 12), était chargé du suivi du dossier d'*irtica* (« réaction religieuse ») ; celui intitulé « Est » s'occupait de la question kurde. Le « groupe de travail Confiance » intégrait les dossiers chypriote et européen dans son champ d'études<sup>1320</sup>. Le deuxième biais revenait à « organiser la société

civile » par la mise en place d'ONG kémalistes<sup>1321</sup>. Comme le précise Gérard Groc, « le phénomène civil des années 1990 a, dans sa nouveauté, trop facilement éclipsé, semble-t-il, la capacité de l'État à récupérer son ascendant. Et l'intervention militaire, anticipant, contre le religieux, la préservation des valeurs républicaines, restaure la cohérence politique oubliée autour d'un pôle identifié, l'État et ses intérêts supérieurs et en regroupe les acteurs autour d'un processus de décision recentré<sup>1322</sup> ». Enfin, des campagnes médiatiques virulentes contre les intellectuels libéraux, parmi lesquels les célèbres éditorialistes Mehmet Ali Birand et Cengiz Çandar, à l'appui de faux documents ou témoignages de complicité avec le PKK, constituait le dernier biais<sup>1323</sup>.

Ce bref rappel de l'ingénierie politique des années 1990-2000 suffit pour prendre la mesure des dispositifs doctrinaires, mais aussi des leviers axiologiques, qui permettent aux divers protagonistes de l'espace politique de se positionner, s'engager dans un conflit en sachant jusqu'où ne pas aller pour ne pas compromettre l'équilibre des forces, ou inversement, jusqu'où il faut aller pour monter aux extrêmes dans un conflit au sommet de l'État. Il nous éclaire aussi sur les logiques du repli sur des positions « non négociables » des uns et des autres au moment des crises. À titre d'exemple, le slogan « L'Assemblée nationale ne représente pas la nation », scandé au lendemain des élections de 2007 qui portèrent l'AKP de 34, 26 % à près de 47 % des suffrages, faisait autant de sens que l'image du « politicien enveloppé de son linceul », autrement dit prêt à mourir pour sa cause, que brandissait Erdoğan, engagé dans un bras de fer avec l'armée. Aucun des deux protagonistes ne pouvait résoudre le conflit par des moyens classiques. Soit le « supra-social » dans lequel l'armée puisait sa légitimité, soit le « tout-social », réservoir symbolique d'Erdoğan, allait l'emporter. C'est bien ce deuxième scénario qui s'est réalisé.

Au-delà de ce cadre, à la fois théorique et opérationnel, il importe de souligner qu'en Turquie comme ailleurs, l'État n'est ni un organe totalement supra-social, ni un bloc monolithique, encore moins le monopole des instruments de la violence qu'enseigne la sociologie webérienne. En effet, sans entrer ici dans un débat sur la sociologie de l'État en général, force est de constater que l'État en Turquie se reproduit dans la durée par ses propres fragmentations internes et sa capacité ou son obligation à intégrer, parfois à ses risques et périls, des acteurs privés ou parapublics, y compris dans le domaine par définition régalien de la coercition. La formation des « bandes en uniforme », des escadrons de la mort, des services de renseignement semi-autonomes et des milices rurales kurdes fortes d'environ 100 000 hommes dans les années 1990, montre à quel point l'État est

obligé de tolérer les espaces de son propre contournement. Il en va de même des autres domaines, de la justice, souvent rendue par des mécanismes d'arbitrage informels et non par les tribunaux, à l'éducation, où opèrent surtout des entreprises et fondations privées, parfois ouvertement religieuses.

Ces constats, que nourrissent de nombreuses données qualitatives ou sérielles, nous permettent aussi de « revisiter » la question de l'État fort qui a souvent dominé les débats sur la sociologie du cas turc<sup>1324</sup>. La sacralisation de l'État qui découle d'une longue tradition pour se ré-légitimer constamment à partir de nouvelles grammaires politiques, va de pair avec sa « densité » sociologique qu'évoque le politiste Ali Kazancıgil<sup>1325</sup>. Nous y reviendrons : l'État garde une grande capacité d'intervention sociale, économique, politique et sécuritaire, parvient à produire de l'obéissance sociale dans la durée et à se renouveler en choisissant lui-même ses domaines et ses moments d'intervention, s'il le faut dans et par une coercition massive. De l'autre côté cependant, en contraste avec cette sacralité érigée en dogme et ses conséquences, il se donne à voir comme un lieu de conflits internes qui conditionnent sa reproduction dans la durée.

En ce sens, seule la période kémaliste de 1925 à 1945 semble correspondre un tant soit peu à l'idéal de l'État « éternel » et supra-social que prône la « doctrine ». Il est vrai que le pouvoir kémaliste parvient, en mobilisant le parti unique, à réaliser une expérience de centralisation et de concentration des pouvoirs sans précédent dans l'histoire ottomane et turque. Mais historiquement daté, ce succès s'explique par la demande sociale d'un pouvoir fort qui s'exprime à la sortie d'une très longue période de destructuration, qui permet la monopolisation quasi totale de très maigres ressources économiques et politiques disponibles par un Léviathan surpuissant par rapport à la société. Néanmoins, l'expérience kémaliste n'est pas seulement unique, elle est aussi à relativiser ; le pouvoir est constamment secoué par des conflits internes, que le président règle au gré des événements et de son humeur, à coups de promotions et de limogeages, lors des dîners bien arrosés. À deux reprises, en 1930 et 1937, lors de la constitution d'une opposition interne, puis du limogeage d'İnönü, ces conflits se traduisent par des changements importants dans l'organigramme même de l'État. À ce titre, tout en étant un parti unique autoritaire, le Parti républicain du peuple semble constituer une coalition qui éclate en 1945 à la faveur de la dissidence qui crée une formation d'opposition. De même, malgré l'absence d'études approfondies sur la structuration du parti unique, puis du parti-État à l'échelle des chefs-lieux de départements et de près de 600 sous-préfectures, les quelques données à notre disposition montrent comment le pouvoir kémaliste intègre une partie des tribus et cheikhs confrériques kurdes dans ses

dispositifs locaux, voire nationaux, tout en maintenant une politique officiellement antitribale et anticonfrérique. On peut également faire l'hypothèse que le maillage des municipalités et des Maisons du peuple permet l'intégration de nombreux acteurs disposant d'une certaine autonomie par rapport à Ankara.

La logique d'autonomisation des acteurs au sein de l'État et leur organisation sous forme de « bandes en uniforme » (qui peuvent aussi comprendre des civils), observée à l'époque unioniste, puis durant la guerre d'indépendance, reprend le dessus dès les années 1950. Certes, on ne peut parler d'une mainmise manifeste des *komitacı* sur l'État comme lors des années 1908-1918, mais de nombreux comités militaires concurrentiels voient le jour, qui considèrent « la démocratie comme un jeu<sup>1326</sup> » qu'ils peuvent arrêter à leur guise. Cette tendance se poursuit dans les années 1960 avec la mise en place de comités plus ou moins autonomes au sein des forces armées. Les conflits internes au sommet s'aggravent avec la formation de pas moins de cinq groupes<sup>1327</sup> prêts à déclencher une guerre entre l'armée de terre et l'armée de l'air. Les tentatives avortées de coup d'État de Talat Aydemir (exécuté en 1964) en 1962 et 1963<sup>1328</sup> ne sont cependant pas les dernières manifestations d'une fragmentation interne au sein du commandement militaire. Nous l'avons évoqué dans le chapitre 12, l'intervention militaire du 12 mars 1971 est aussi une réponse institutionnelle à d'autres éléments putschistes au sein de l'armée<sup>1329</sup>. Un phénomène analogue s'observe encore les années suivantes comme l'atteste le limogeage de Namık Kemal Ersun (1915-1988), chef d'état-major de l'armée de terre, putschiste proche de la droite radicale en 1978.

Ces conflits s'amplifient dans les années 1980-1990 avec l'extrême autonomisation du MİT (*Milli İstihbarat Teşkilatı*, Organisation de renseignement national) par rapport au gouvernement et ses dissensions internes, ainsi que la mise en place de nouveaux organes de renseignement comme le JİTEM (*Jandarma İstihbarat ve Terörle Mücadele Teşkilatı*, Organisation de renseignement et lutte antiterroriste de la gendarmerie) et plusieurs cercles de renseignement indépendants, répondant au ministère de l'Intérieur ou au Premier ministre. Par un rapport incendiaire qui met en lumière les liens entre Tahsin Şahinkaya (né en 1925), chef d'état-major de l'armée de l'air et les milieux mafieux, le MİT déclare la guerre, en 1987, à une partie de l'armée, reflet des tensions qui débordent de loin les seules forces militaires. Les divers services de renseignement recrutent leurs escadrons de la mort au sein de la droite radicale, se partagent la rente qu'engendrent la guerre au Kurdistan et le trafic de stupéfiants et piétinent les mêmes plates-bandes ; leur lutte se fait particulièrement mortelle dans les années 1990, avec des enlèvements,



tortures et exécutions au sommet de l'État. Ces rapports triangulaires entre les organes de l'État, une partie des « Loups gris » et le « milieu », remarquablement bien documentés<sup>1330</sup> et reconnus par plusieurs commissions d'enquêtes officielles, éclatent au grand jour en 1996. L'épisode a marqué les esprits par sa limpidité : Abdullah Çatlı (1956-1996), recherché pour ses nombreux homicides et sa participation à l'attentat contre le pape Jean-Paul II en 1981, trouve la mort dans un accident de la route à Susurluk en compagnie d'un policier gradé d'Istanbul, Hüseyin Kocadağ (1944-1996) et de Sedat Bucak (né en 1960), un député du DYP, chef d'une milice kurde progouvernementale, seul survivant du véhicule<sup>1331</sup>. Le cas d'Alaattin Çakıcı (né en 1953), « Loup gris » au profil identique à celui de Çatlı, arrêté en France pour de multiples homicides et ses liens avec le milieu, déclenche un nouveau scandale, obligeant le Premier ministre Mesut Yılmaz, qui l'avait protégé, à démissionner en 1997. Les années 1990 témoignent surtout de la lutte pour accéder, grâce à des positions officielles, à la rente sécuritaire qu'engendre la guerre au Kurdistan ou aux juteux profits illégaux de la production et du transit de la drogue. La Turquie revendique une part impressionnante de saisies de stupéfiants (10,6 % de la quantité mondiale en 1997, 14,1 % en 1999, 10 %, en 2000 et seulement 5 % en 2002<sup>1332</sup>). Comme le montre la vaste littérature sur le scandale de Susurluk, une partie de cette drogue est transportée dans des hélicoptères militaires<sup>1333</sup>.

Durant cette longue décennie, plusieurs militaires haut gradés trouvent la mort dans des circonstances troubles, comme le général Eşref Bitlisli (1933-1993), chef d'état-major de la gendarmerie. Les années 2000, enfin, voient la multiplication des comités militaires, liés aux milieux civils qu'on définit généralement comme *ulusalcı* (« nationaliste », du néologisme kémaliste *ulus*, « nation ») et des tentatives de coup d'État. Tout indique que de nouveaux rapports de forces triangulaires entre l'armée, la police et le monde du renseignement se nouent et dénouent sous le pouvoir AKP. L'arrestation de Hanefi Avcı (1956-), l'un des chefs mythiques de la police turque qui avait beaucoup œuvré pour faire la lumière sur le scandale de Susurluk, mais a aussi sévi avec un livre dénonçant la présence de l'organisation de sensibilité religieuse de Fethullah Gülen dans les organes de sécurité<sup>1334</sup>, montre que la guerre au sommet de l'État se poursuit au tournant des années 2010.

## L'ÉTAT À L'ÉCHELLE LOCALE, L'ÉTAT À L'ÉCHELLE NATIONALE

Nous disposons de peu d'informations fiables sur l'autonomie



dont l'État dispose à l'échelle provinciale ainsi que sur les conflits dont il est tantôt auteur ou arbitre, tantôt otage. On l'a vu : la bureaucratie ottomane, puis unioniste était numériquement faible, de même que la bureaucratie kémaliste. En 1931 encore, le personnel du service public ne représente que 7 % de la population totale, et seulement 8 % en 1938, l'année de la mort de Kemal, pour monter à 12 % en 1966, puis 19 % en 1970. Cette année-là, 21 % des fonctionnaires ont moins de 24 ans, 35, 7 % entre 25 et 34 ans et 24, 9 % entre 35 et 44 ans, ce qui montre combien le corps dans son ensemble est jeune et inexpérimenté malgré un apprentissage du métier « au berceau » (38, 38 % de ces agents le sont de père en fils ; 36, 74 % sont mariés avec de filles des fonctionnaires)<sup>1335</sup>. L'« autarcie » dans laquelle évolue la fonction publique à l'échelle locale la dote d'une relative homogénéité, et partant d'une immunité par rapport aux conflits locaux, mais la place aussi dans une position d'extériorité qui la rend largement inefficace.

La situation n'est plus identique dans les années 1990-2000 : bien que loin derrière les chiffres des pays européens, l'État emploie désormais 1 769 000 personnes<sup>1336</sup>, dont près de 600 000 dans l'éducation, près de 243 000 dans la santé et près de 207 000 dans la sécurité (réévaluant à la hausse le nombre de fonctionnaires, Jean-François Pérouse avance, de son côté, le chiffre de 2 029 185 agents pour l'ensemble de la fonction publique)<sup>1337</sup>. Auteur d'une étude sur les préfets et sous-préfets, Mustafa Tamer précise que la moitié de ces hauts fonctionnaires a moins de 25 ans, 85 % se plaignent de leurs faibles revenus, de leur fragilité au sein d'une communauté locale dont ils ne font pas partie et de leur tâche consistant à jouer le rôle d'un ingénieur social plutôt que celui d'administrateur<sup>1338</sup>. Dans une société infiniment plus fluide que par le passé, ces agents sont condamnés à évoluer en symbiose avec les notabilités sans lesquelles ils n'ont aucune marge de manœuvre dans les districts qui leur sont confiés<sup>1339</sup>.

Enfin, il convient de préciser que la bureaucratie reste étroitement dépendante d'un jeu partisan de clientélisme et d'infiltration à peine déguisé. De 1950 à 2010, à quatre reprises la Turquie a été gouvernée par des partis disposant d'une solide majorité parlementaire (le DP entre 1950 et 1960, l'AP entre 1965 et 1969, l'ANAP entre 1983 et 1991 et l'AKP depuis 2002). Ces quatre périodes ont aussi témoigné d'une inflexion autoritaire du pouvoir pourtant largement élu et/ou reconduit. Même si l'on ne dispose pas d'études sur le sujet, on sait que ces années, couvrant la moitié de la période pluripartite, ont été massivement mises à profit pour promouvoir une politique de recrutement unipartisan. À d'autres moments, les gouvernements de coalition, souvent confrontés à des conflits internes

forts, ont développé des politiques de recrutement en partant du principe de zonage du service public en fonction des ministères attribués à tel ou tel parti. À titre d'exemple, dans les années 1975-1980, le secteur de la santé constituait souvent le domaine réservé du MHP alors que l'industrie était abandonnée au MSP. Ce « partage de l'État » était l'une des conditions de la survie même des coalitions présidées par le Premier ministre Süleyman Demirel.

Ces éléments nous permettent de saisir le contraste entre l'imaginaire d'un État fort, voire sacré, que tous les acteurs politiques cultivent, et les réalités concrètes de l'État dans le temps et dans l'espace. Pour autant, l'« imaginaire » n'est nullement synonyme d'« imagination », puisque par sa durabilité, par la scolarisation et le service militaire, enfin, par ses pratiques coercitives, l'État produit également du réel et peut effectivement devenir opportunément « supra-social » en fonction de l'agenda des autorités qui le dominent. Par exemple, l'opération « Retour à la vie », lancée en 1999 par le gouvernement d'Ecevit contre les militants emprisonnés de la gauche radicale, qui s'était soldée par l'exécution extrajudiciaire de 35 d'entre eux, a montré combien l'« État » pouvait mobiliser un vocabulaire cynique, mais aussi marteler qu'il était seul maître des prérogatives définies à sa guise comme régaliennes. Ces types d'actions, si « exceptionnelles » qu'elles se comptent par dizaines depuis trois décennies, sans même mentionner les arrestations arbitraires d'opposants et d'intellectuels de gauche comme la professeure Büşra Ersanlı (née en 1950) ou l'éditeur Ragıp Zarakolu (né en 1948), toujours massivement d'actualité sous le gouvernement de l'AKP, permettent à l'État de se doter de marges d'action supra-sociales, se sacraliser selon sa pensée, mais aussi se redéfinir à partir des postures de ceux qui le commandent et l'orchestrent. L'imaginaire de l'État fort sert ainsi de cadre d'action et de référence sacrée pour de nombreux acteurs, de Demirel à Erdoğan, en passant par les chefs d'état-major successifs, mais aussi des conseillers des cabinets ministériels aux think-tanks internes au Conseil national de sécurité, qui ont tous marqué l'histoire de l'État turc à l'aune de leurs engagements idéologiques et de leurs intérêts. Dans sa pratique concrète, l'État s'avère ce lieu de pouvoir où les tensions internes potentiellement, voire réellement meurtrières, mais aussi les réseaux de clientélisme, les liens fusionnels avec des dynamiques plurielles se conjuguent pour ancrer l'imaginaire de l'État fort dans la durée.

## **LA FORMATION DE L'ESPACE POLITIQUE**

Un autre champ d'analyse que nous pourrions singulariser est celui du politique, entendu à la fois comme les institutions partisans

et courants de pensée qui ont marqué le <sup>xx</sup>e siècle. Du comité Union et Progrès à nos jours, la Turquie a en effet été le théâtre de multiples tendances idéologiques et politiques, occidentalistes, nationalistes/étatistes, conservatrices/islamistes ou de gauche, qui s'opposent souvent frontalement sans s'interdire pour autant une fluidité interne, ni effacer certains dénominateurs communs, comme la définition de la turcité à partir de l'islam. Mais par « politique » il faut aussi entendre un niveau « non légal » d'engagement et d'action où s'expriment plusieurs radicalismes de droite ou de gauche, impliqués dans une quasi-guerre civile entre 1975 et 1980, ou encore certains courants islamistes qui ont eu recours à la violence dans les années 1990-2000. Enfin, il est nécessaire d'analyser les acteurs politiques, qu'ils aient pignon sur rue ou qu'ils soient clandestins (néanmoins tout à fait visibles), à partir d'une approche sociologique attentive à leurs appartenances régionales, ethniques et confessionnelles, mais aussi à leurs profils en termes de classe et de génération.

On ne peut parler d'un espace politique pluraliste avant 1945, tant l'« opposition » apparaît un métier périlleux, qu'ont expérimenté, parfois au péril de leur vie, ses figures sous l'unionisme et le kémalisme. Décrire la vie partisane depuis 1945 n'est pas d'avantage une tâche aisée : les coups d'État ont en effet souvent brisé des processus en cours et ont reconfiguré l'espace politique en le fragmentant. En l'absence de régimes militaires directs, la Cour constitutionnelle a fonctionné comme une instance d'interdiction des partis ; de 1946 à 2009, pas moins de 56 partis ont été dissous. D'où le choix fait dans cet ouvrage de ne pas proposer un arbre généalogique des partis politiques : soit il serait trop simpliste, et par conséquent traître à la réalité, soit il serait complet mais exigerait de longues pages et des trésors d'imagination pour le rendre un tant soit peu lisible.

Si en dépit de ces obstacles on devait décrire le système politique turc, on proposerait un modèle « multipolaire » avec cinq grandes tendances. En bonne place de ce « portrait de groupe », se trouve d'abord un tandem fait d'un pôle conservateur qui, nous le verrons, est majoritaire, et d'un pôle kémaliste se présentant depuis les années 1970 sous l'étiquette de gauche nationale, pour ne pas dire nationaliste. Le DP, l'AP, l'ANAP et depuis 2001 l'AKP représentent le premier pôle, le CHP (et ses divers avatars des années 1980 et 1990) le deuxième, tous deux travaillés par un processus de fragmentation interne, qui engendre autant de partis minoritaires. Selon Ayşen Uysal et Oğuz Topak, ces deux pôles se nourrissent aussi d'anciennes militances radicales, de droite et de gauche<sup>1340</sup>. Le troisième pôle, islamiste, a été longtemps incarné par Necmettin Erbakan (1926-2010) ; première force politique aux élections de 1995, le

mouvement de « Vision nationale » (*Milli Görüş*) d'Erbakan a engendré divers partis au gré des fragmentations et interdictions. Le dernier en date, le *Saadet* (« Parti du bonheur »), a largement perdu de son poids au profit de l'AKP, qui s'est nettement dissocié de l'héritage de son fondateur ; son score des années 2000 est inférieur à 4 %. Le quatrième pôle, celui de la droite radicale, incarné tout au long des années 1970-1990 par Alparslan Türkeş (décédé en 1997), représente une tradition ultranationaliste et conservatrice, à l'opposé des nationalistes kémalistes « révolutionnaires ». Longtemps minoritaire, il dispose depuis les années 1990 du soutien de 10 %-15 % de l'électorat. Enfin, le dernier pôle, qui a émergé dans les années 1990 sur la base des militances des années 1970-1980, est composé de politiciens ouvertement autonomistes kurdes, regroupés autour du DBP (*Bariş ve Demokrasi Toplum Partisi*, Parti de la paix et de la démocratie) un énième avatar du HEP (*Halkın Emek Partisi*, Parti du travail du peuple), fondé au début des années 1990. Si cette mouvance ne parvient pas à obtenir plus de 6,5 % des voix dans un système électoral où le seuil d'entrée au Parlement est fixé à 10 % des suffrages, il ne contrôle pas moins la plupart des municipalités du Kurdistan.

Pour des raisons qui restent obscures, en tout cas à l'auteur de ces lignes, la sociologie électorale et partisane en Turquie, qui a connu une certaine effervescence dans les années 1960-1970, est passée par une longue période creuse avant de redémarrer timidement grâce aux efforts de quelques jeunes chercheurs. Cette faiblesse brouille la compréhension du jeu politique à Ankara, mais aussi à l'échelle provinciale. Les enquêtes réalisées par deux jeunes politistes, Ayşen Uysal et Oğuz Topak, dégagent cependant quelques tendances, à commencer par la domination que la génération dite de 1978 (à savoir, dans le langage politique turc, née autour de 1958, distincte par conséquent de celle dite de 1968, née en 1948) exerce désormais sur l'espace politique en Turquie. Plus éduqués que leurs prédécesseurs (58 % selon leur échantillon qui comprend 197 personnes, ont un diplôme d'université ou d'un établissement de l'enseignement supérieur<sup>1341</sup>), ces politiciens ont aussi réalisé une meilleure ascension sociale puisque 43 % d'entre eux travaillent à leur compte et 34 % ont le statut de « patrons »<sup>1342</sup>. Mais le fait que cette relève générationnelle survienne si tard (et soit à tel point en retard sur les expériences européennes), signifie qu'avant de « réussir dans la vie », ces responsables politiques sont passés par une expérience radicale, en ont payé parfois le prix lourd, ont été emprisonnés ou ont perdu l'un des leurs dans les luttes des années 1970 ou lors du régime militaire des années 1980. Uysal et Topak montrent combien les appareils des partis à Ankara tentent de diminuer l'effet de la relève

en marginalisant les éléments les plus radicaux<sup>1343</sup>. On peut cependant penser que les membres de cette génération eux-mêmes forment désormais une « caste expérimentée », susceptible de faire obstacle à l'ascension, ou en tout cas, à la surpolitisation, des plus jeunes. De ce point de vue, l'espace politique kurde se différencie du reste de la Turquie, tant il se singularise par un net rajeunissement du corps politique (nombre de politiciens ont autour de 30 ans), une féminisation accélérée (en contraste avec la stratégie des grands partis de mettre quelques femmes « en vitrine » comme le suggèrent Uysal et Topak) et la coexistence de plusieurs générations de militants. Alors que la Turquie, dans son ensemble, n'a connu que deux générations politiquement radicales, dites de 1968 et de 1978, le Kurdistan a été le théâtre de la militance des générations de 1988, de 1998 ou sans doute aussi de 2008.

Ces élites politiques disposent-elles d'une autonomie par rapport aux élites économiques et professionnelles du pays ? La réponse à cette question appelle bien des nuances. À titre d'exemple, à Bandırma (province de Balıkesir dans la région de Marmara), les cadres économiques font montre d'une certaine réticence par rapport aux milieux politiques, ou du moins tentent-ils de préserver une capacité d'action supra-partisane<sup>1344</sup>. Sans doute le militantisme de droite radicale, particulièrement vivace dans la région dans les années 1970, a refroidi plus d'un acteur de la vie économique qui hésite à se présenter sous une couleur politique. Alors qu'ils représentaient 27, 2 % des cadres de partis et 17, 5 % des membres de conseils municipaux avant 1970, ces chiffres tombent, pour la période 1970-1984, respectivement à 11 et 6 %<sup>1345</sup>. D'autres enquêtes, réalisées cette fois en 1992 à Keçiören, quartier de la ville plutôt « neutre » qu'est Ankara, auprès des partis conservateurs et/ou nationalistes, indiquent au contraire une très grande juxtaposition de la « communauté professionnelle » et de la « communauté politique ». Un maire, qui s'exprime dans l'anonymat le confirme en termes crus : « Nous voyons aujourd'hui des conseils municipaux formés à majorité par des gens qui empochent les profits, voire la rente engendrée par la ville. Ils sont composés de représentants des associations de chauffeurs, de grossistes en farine, de constructeurs du bâtiment, de spéculateurs fonciers et de cinq, dix personnes bénéficiant de la plus-value des investissements municipaux<sup>1346</sup>. » À ces deux communautés, il faut aussi ajouter celle de *hemşehrilik*, constituée sur les liens de solidarité entre les natifs d'une même ville ou d'une même région<sup>1347</sup>.

## LES RESSORTS DU CONSERVATISME POLITIQUE ET SOCIAL

Un autre constat que nous pourrions formuler sur la « Turquie politique », concerne l'ancrage de la société dans le conservatisme, tel qu'on l'observe depuis 1950<sup>1348</sup>. De cette date à 2010, à deux reprises seulement, en 1973 et 1977, le CHP de Bülent Ecevit, se présentant comme un parti de centre-gauche ou social-démocrate, avec un programme de changement d'ordre politique et social, est arrivé largement en tête lors des élections. Souvent, les partis conservateurs, dont l'AKP est le dernier avatar, ont marqué de très grands écarts électoraux par rapport à leurs compétiteurs de « gauche » avec des victoires écrasantes dans certaines provinces (à Trabzon, par exemple, la proportion des votes des partis de droite, qui est de 72 % en 1977, passe à 82 % en 2002, puis, à 89 % en 2007)<sup>1349</sup>.

Pour expliquer ce succès durable, il convient de rappeler que face à une gauche occupée à dénoncer surtout le sous-développement du pays, les partis conservateurs ont professé la défense de la « grandeur » de la patrie et de son histoire, si profondément méprisée par le kémalisme, pour la transformer en une rente symbolique inépuisable. Ils ont aussi su présenter la dépendance, au demeurant relative, de la Turquie par rapport à l'Occident, notamment les États-Unis, comme un signe de reconnaissance par les « puissances de ce monde » et non un lien de « servitude » à leur égard. S'ils ont échoué à gérer les crises économiques, notamment aux tournants des années 1960, 1970 et 1980, en y laissant bien des plumes, à d'autres moments ils ont pu profiter des années de vaches grasses, comme dans la décennie 1950 sous le DP, celle de 1960 sous l'AP, de 1980 sous l'ANAP et surtout de 2000 sous l'AKP, qui leur ont permis de disposer de marges de redistribution considérables des ressources économiques. Ce faisant, ils ont pu se légitimer par une autre doctrine classique de pouvoir : en contrepartie de bénéficier d'un contrat *ad minima*, respectant les *hak* et *rızk* (« droits » et « pain quotidien ») de chacun, le « peuple » a pour obligation morale d'obéir au « prince », voire de l'encenser. La distribution de biens de première nécessité, de la soupe populaire au charbon, par les municipalités de l'AKP, qui par ailleurs poursuit la politique économique néolibérale de ses prédécesseurs, montre combien cet autre imaginaire de pouvoir reste payant dans la Turquie des années 2000-2010.

De même, les partis conservateurs ont su critiquer le processus d'occidentalisation dont ils étaient (et restent) pourtant des acteurs de premier plan, pour insister sur leur attachement aux « valeurs nationales authentiques ». Leur pédagogie a consisté à prêcher à une population déjà largement convertie combien, des *Tanzimat* jusqu'à la gauche des années 1970, les élites l'avaient « trahie »<sup>1350</sup>. Comme le dit l'un des penseurs de la droite radicale, ils se sont assumés comme les descendants d'Asım, à qui son père, Mehmet Akif (Ersoy), poète

conservateur, avait dédié un recueil, face aux descendants de Haluk, également dédicataire d'un recueil de son poète de père, Tevfik Fikret, penseur athée qui avait célébré l'attentat manqué contre le sultan Abdülhamid II (voir le chapitre 6)<sup>1351</sup>. Le rejet du style de vie l'élite occidentalisée, accusée de cosmopolitisme et d'aliénation, a toujours joué un rôle moteur dans la diffusion de la pensée conservatrice dans la société.

Le pouvoir kémaliste qui avait installé sur le devant de la scène une élite affairiste et/ou intellectuelle, n'avait fait que mettre le couvercle sur le conflit entre Asım et Haluk, sans pouvoir le surmonter. S'il a su indéniablement forger une « génération kémaliste » qui a accueilli l'arrivée du DP au pouvoir en 1950 comme une contre-révolution, il a aussi vécu dans un grand isolement social. Le journaliste et juriste Eşref Edip Fergan (1882-1971) définissait le parti unique kémaliste comme une formation de « francs-frivoles » avant d'ajouter : « Le peuple, terré dans les débris où il vivait, ne pouvait voir cette nouvelle classe, vêtue de ses fourrures et redingotes, que lorsqu'elle allait danser<sup>1352</sup>. » Tout indique en effet que la « Nouvelle Ville » abritant cette élite, où ne pouvaient pénétrer les « sans-cravates », était totalement coupée du reste d'Ankara<sup>1353</sup>. Le discours kémaliste glorifiait un peuple abstrait « pur », pour mieux mépriser le « peuple réel » « moyenâgeux », vivant au seuil de la « barbarie ». Les idéologues kémalistes étaient convaincus de la nécessité d'imposer la civilisation par la « force de la baïonnette » si nécessaire. Un épisode anecdotique, durant lequel le pouvoir n'a, fort heureusement, pas ressenti le besoin de recourir à cet instrument, montre l'accueil que la population avait réservé à ce programme civilisationnel : « L'orchestre philharmonique de la présidence de la République donne des concerts dans les villes anatoliennes pour faire aimer la musique occidentale et la diffuser parmi la population. On remplit la salle de cinéma Anatolie, en exerçant sans doute un peu de pression [sur la population]. Après un concert très réussi de plusieurs heures, le chef d'orchestre demande à un habitant rencontré dans la rue, ce qu'il pense de sa prestation. La réponse est : “Je vous jure, monsieur... Sivas n'a pas connu une telle oppression depuis l'époque de Tamerlan”<sup>1354</sup>. »

En retour, ce « peuple » associait son « élite » à l'aliénation et à la décadence, une « dépravation » détruisant aussi sur son passage le « national », le « noble » et l'« authentique ». Un texte de 1945, signé par l'écrivain et juriste Mithat Cemal Kuntay (1885-1956), qui compare la musique de *saz* (luth traditionnel) et le jazz est de ce point de vue significatif :

[...] la génération d'hier tombait amoureuse avec le *saz* , celle d'aujourd'hui avec du jazz. C'est un fait divers que j'ai lu l'autre jour dans un journal qui m'amène à mettre



ces deux musiques en rapport l'une avec l'autre : une fille a enlevé le garçon qu'elle aime. Cette fille est la fille du jazz. C'était l'homme qui enlevait la fille du *saz*. Le *saz* était synonyme d'une secousse dans les nerfs d'un individu ; le jazz est le bruit qu'émet la société lorsqu'elle s'effondre. L'enlèvement d'une fille par un garçon provoquait un tremblement ne dépassant pas le cadre des deux familles. Celui d'un garçon par une fille est le tremblement de terre de la société<sup>1355</sup>.

Évoquant ce conflit entre le « peuple » et l'« élite », Bülent Ecevit, deuxième successeur d'Atatürk à la tête du CHP, écrivait en 1969 : « Si Marx était né en Turquie, il n'aurait pas opposé le prolétariat à la bourgeoisie, mais le peuple aux intellectuels<sup>1356</sup>. » Cette division fondatrice de la société n'a pas disparu après le kémalisme, la gauche, qui a cherché dans un premier temps sa source d'inspiration dans le modèle du « Chef éternel », restant profondément arrimée à une élite intellectuelle et bureaucratique, au point d'en devenir le porte-parole. À titre d'exemple, parmi les 1 402 signataires du manifeste de la revue *Yön*, l'un des premiers organes de la gauche de la Turquie multipartite lancé en 1961, il n'y avait que 96 syndicalistes et seulement 47 ouvriers, les autres étant des intellectuels et des bureaucrates<sup>1357</sup>. Le conflit « élite-peuple » a également marqué les années 1980-2000 pour opposer les « laïcs » (ou « contemporanéistes ») aux « islamistes » ou, plus généralement aux « conservateurs » les premiers étaient tentés de se définir comme des *Turcs blancs*, éduqués, aux manières civilisées, en quête des moyens de réussite financière exigée par leurs statuts *versus* les *autres*, à savoir les *Turcs noirs*, paysans anatoliens ayant « occupé » leurs « espaces » urbains. Évoquant ce phénomène, l'intellectuel Tanıl Bora parle d'un « chauvinisme néolibéral » des élites occidentalisées et aisées à l'encontre des populations assimilées à la paysannerie, sinon aux « montagnards » qui ne peuvent prétendre à une égalité citoyenne avec les premières<sup>1358</sup>. Cette stigmatisation quasi institutionnalisée joue un rôle considérable dans l'institutionnalisation d'« un réflexe conservateur » social<sup>1359</sup>, qui permet à l'AKP de remplir les urnes à sa faveur dans les années 2000.

L'élite kémaliste « blanche » a été incapable de comprendre les raisons de sa marginalisation historique face à la vague conservatrice. Le général Nevzat Bölügiray (né en 1952), connu pour ses positions radicales-kémalistes, se plaignait dans les années 1990, sans doute en forçant quelque peu le trait, de l'existence de 600 périodiques islamistes, avant d'ajouter : « Le plus tragique est que les livres sur Atatürk ou sur la laïcité, tirés à 3 000 exemplaires, attendent des clients sur des rayons poussiéreux alors que certains ouvrages islamistes, dont le coût de production s'élève à des millions de livres, se vendent à 50 000 ou 70 000 exemplaires. Cette situation traduit aussi l'ignorance dans laquelle se trouvent les défenseurs de la laïcité<sup>1360</sup>. » « Ignorance ». Le terme est d'autant plus judicieux que la « classe » des *Turcs blancs* n'a pas saisi que le cadran historique, en



silence mais avec un rythme accéléré, produisait inexorablement une élite économiquement aisée et intellectuellement américanisée (plutôt qu'« occidentalisée » à l'européenne), au sein des *Turcs noirs*, réserve de cadres dont l'AKP allait avoir besoin. Avec cette contre-élite, riche et puritaine, désormais dominante dans les provinces anatoliennes, le conservatisme se dotait d'une nouvelle base sociale que les « kémalistes » n'étaient plus en mesure de concurrencer. De surcroît, tout en devenant le garant d'un contrôle social accru dans de nombreuses villes, ce nouveau conservatisme n'excluait pas nécessairement un processus d'individuation, tel qu'on observe dans l'évolution de la littérature de tendance religieuse<sup>1361</sup>.

Enfin, un autre atout du conservatisme *mainstream* en Turquie réside dans l'endurance dont il a su faire montre, de l'exécution d'Adnan Menderes en 1961 aux campagnes anti-AKP des années 2000 : de tradition bien établie, défendue en Turquie même notamment par Said-i Nursi, interdisant l'usage de la violence « en terre d'islam », il a tracé une frontière entre la dissidence assumée et la révolte, évité toute critique de l'État comme entité abstraite, ou de l'armée, « berceau du Prophète ». Sous le pouvoir kémaliste, mais aussi lors des régimes militaires ou au lendemain du protocole du 18 février 1997, c'est la philosophie de la patience, résumée ainsi par un adage arabe, qui lui a servi de refuge : « Si le khalife est juste, tout l'honneur lui en revient, il ne t'appartiendrait que de lui exprimer ta gratitude ; s'il n'est pas juste, tout le péché est le sien, il ne t'appartiendrait que de patienter<sup>1362</sup>. » Cette endurance silencieuse n'est cependant pas synonyme de soumission absolue. En effet, depuis la guerre de Crimée de 1853-1856 à nos jours, la dissidence s'est faite explicite chaque fois que la mobilisation était possible, pour revendiquer la « libération » de l'État (et de l'armée) de la mainmise des « traîtres » au peuple afin de les confier « aux hommes de cette nation » : Menderes, Özal et Erdoğan. Les travaux d'Ali Bayramoğlu, basés sur des enquêtes multiples, montrent combien le triangle « puissance-justice-guide » reste central dans l'imaginaire des classes défavorisées, mais aussi moyennes, en Turquie<sup>1363</sup>.

## LA POLITIQUE PAR LES MARGES : LES COURANTS RADICAUX

Un autre élément constitutif de l'espace politique turc peut être observé sur le terrain des radicalismes politiques, de droite et de gauche, qui ont lourdement marqué les décennies 1960-1970. La fin du bloc soviétique, qui surprend la plupart de ses militants soit en prison, soit en exil, amène l'affaiblissement de la gauche radicale (même si plusieurs organisations sont toujours actives), alors que la

droite radicale continue de constituer une force politique majeure dans la Turquie actuelle.

La gauche radicale se nourrit peu du parti communiste turc de Mustafa Suphi, laminé en 1920, puis largement contraint à l'exil, même s'il se dote, à la faveur des contestations de 1970, d'importants relais au sein du mouvement syndical. Il faut chercher les raisons de son effervescence d'une part dans l'impact des contestations qui voient le jour en Asie, en Amérique latine, en Afrique et dans le monde arabe après la Deuxième Guerre mondiale, d'autre part dans l'interprétation anti-impérialiste que nombre d'intellectuels font du kémalisme, notamment dans les années 1960. La gauche de cette période associe en effet le kémalisme à une révolution nationale avortée, qui a abouti à l'indépendance et créé une « armée du peuple » avant d'être interrompue, puis trahie par les successeurs de Kemal. Elle est divisée, jusqu'aux années 1968-1970, entre deux courants ; l'un se fixe comme objectif la transition par la voie parlementaire au socialisme, incarné par le Parti ouvrier de Turquie (sans lien aucun avec le Parti communiste), dirigé notamment par le juriste humaniste Mehmet Ali Aybar (1908-1995), l'autre, sans structure partisane, prévoit une « révolution démocratique nationale » comme condition préalable d'une révolution socialiste. Bien implanté au sein de la jeunesse mais aussi de l'armée, ce dernier est incarné par des figures historiques, appelées « anciens fusils » pour honorer leurs engagements passés, comme Mihri Belli (1915-2011).

Ces deux « écoles » deviennent quelque peu obsolètes avec la « rupture axiologique » que réalise la « génération 1968 », séduite par le castrisme ou le maoïsme dont des succès éclatants contrastent si radicalement avec les discours surannés des « anciens ». Fahri Aral (né en 1947), l'un des militants de l'époque, raconte : « La jeunesse qui, durant toute la période républicaine avait été vue et avait agi comme le “garant du régime” commençait, même de manière indirecte, à développer une opposition contre le régime et ses institutions. Ce point est à mon avis très important, car il marque le début de la rupture avec l'idéologie officielle, l'idéologie dominante de l'État. C'est pour cette raison que [la contestation de] “68” s'est fixée comme objectif principal le changement social<sup>1364</sup>. »

Le passage à la lutte armée s'accompagne en effet d'une quête idéologique beaucoup plus prononcée, qui « ringardise » tout effort de marier le kémalisme et le socialisme. Les leaders de cette gauche, dont la plupart ont autour de 25 ans, sont exécutés ou tués sous le régime militaire de 1971-1973. Trois d'entre eux, Deniz Gezmiş, Mahir Çayan et İbrahim Kaypakkaya (exécuté sans jugement après des mois de torture), deviendront des figures emblématiques de la génération dite de 1978, beaucoup plus radicale et bien plus plébéienne que ces

« martyrs-prophètes ». Engagée dans la lutte armée jusqu'au coup d'État de 1980 qui la décime, secouée par ailleurs par de nombreux conflits internes, cette gauche parvient, dans certains cas, comme à Fatsa (dans la région de la mer Noire) où elle gagne les élections municipales<sup>1365</sup>, ou dans le quartier du « Premier Mai » (Ümraniye) à Istanbul<sup>1366</sup>, à construire une réelle base sociale. Sa présence affichée au quartier Gazi à Istanbul au lendemain de la brutale répression de la police qui fit 25 victimes en 1995, montre qu'elle dispose toujours de certains relais locaux en Turquie d'après la guerre froide.

Pour sa part, la droite radicale s'inscrit dans une tradition établie et dispose de relais que la gauche radicale ne peut espérer. Idéologiquement, elle se rattache au pantouranisme et au nationalisme exclusif du comité Union et Progrès, redéfini à partir du culte de l'État et du chef unique. Elle a profité de la tolérance de l'État à son égard dans les années 1930 et 1940, avant que la défaite nazie ne pousse le président İnönü à faire arrêter ses principales figures, à commencer par le colonel Türkeş, pour « complot pantouraniste ». Le court épisode de 1944-1945, sans doute son moment fondateur, l'a dotée d'une histoire propre centrée sur Türkeş qui, rétabli dans ses fonctions, participe au coup d'État de 1960. Pourquoi prendre le parti des officiers qui vont remettre İnönü, son ennemi, au pouvoir ? « Ceux qui restent impartiaux sont éliminés », explique-t-il pour justifier sa décision<sup>1367</sup>. Cependant, jugé beaucoup trop radical, notamment après la proclamation de son programme sur l'« Unité idéale et culturelle », que la hiérarchie militaire trouve fascisant<sup>1368</sup>, il est écarté des cercles dirigeants. Il surmonte son isolement en s'emparant de la direction d'un parti sans élan (*Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi*, Parti républicain paysan national) pour le transformer, en 1969, en Parti d'action nationaliste (MHP). Sa force vient de sa capacité à fédérer les milieux ultranationalistes, divisés entre « chamanistes » profondément antimusulmans, et les militants de sensibilité religieuse, ou encore à marginaliser les courants les plus radicaux et les plus antisémites, comme le groupe NAZİ (*Nasyonal Aktivite ve Zinde İnkişaf*, Activité nationale et développement alerte)<sup>1369</sup> dont il incorpore néanmoins certains membres dans ses structures partisans. Ses « commandos », que l'État tolère, sinon soutient ouvertement contre les militants de la gauche, comme l'atteste l'hommage que leur rend le président de la République Cevdet Sunay (1899-1982)<sup>1370</sup>, font sa force de frappe, utilisée à bon escient dans les années 1960.

L'heure de gloire, à savoir la conquête du pouvoir, semble proche dans les années 1970 durant lesquelles le MHP participe au gouvernement, Türkeş est adulé comme le *Başbuğ* (« commandant/chef ») par des centaines de milliers de sympathisants en Turquie et au sein de la communauté turque en Allemagne, pays où ses activités

sont tolérées par la droite chrétienne, mais inquiètent Amnesty International<sup>1371</sup>. Dans une perspective corporatiste ouvertement inspirée du modèle mussolinien, le parti crée durant ces années une confédération syndicale « pour ne laisser aucun ouvrier sans organisation<sup>1372</sup> ». Les activités de cette formation, dont les militants sont massivement impliqués dans la violence contre la gauche, seront cependant arrêtées par le régime militaire de 1980.

Sans pour autant réaliser une rupture avec le kémalisme, Türkiye présente une version infiniment plus musclée, plus islamisée et par conséquent antioccidentaliste du nationalisme turc. Dès 1969, le parti adopte le slogan « *Tanrı Dağı kadar, Türk Hıra Dağı kadar Müslümanız* » (« Nous sommes aussi Turcs que le mont Tanrı [du Xinjiang], aussi musulmans que le mont Hıra [de La Mecque] »),<sup>1373</sup> et la doctrine dite des Neuf Lumières (nationalisme, idéalisme, moralisme, scientisme, sociétalisme, paysanisme, libéralisme [du terme liberté] et individualisme, développementalisme et populisme, industrialisme et technicisme). « Nous ne serons pas vaincus dans cette lutte, dit Türkiye, car Dieu a créé le Turc non pour qu'il soit vaincu, mais pour qu'il gagne. Le destin nous charge, dans la mission historique qui nous est confiée [...] d'une grande tâche, celle de construire le grand État turc, la Turquie nationaliste. J'appelle tous les Turcs qui ont compris leur idéal par [la grâce de] leur noble sang, tous les Turcs croyants, à construire la grande Turquie. Notre front est celui d'une Turquie développée de 100 millions de personnes. Il n'y a pas de place dans ce front pour des opportunistes aux intérêts égoïstes, des poltrons et des renégats<sup>1374</sup>. »

Cette Turquie est aussi une revanche sur l'histoire : « Depuis la catastrophe que nous avons subie, il y a 312 ans, le 12 septembre 1683 à Vienne, écrit Türkiye, notre nation fait face à une double agression ennemie. La première, visible, est militaire ou économique. Quant à la deuxième, à savoir l'agression invisible à l'œil nu, elle est celle, ininterrompue, de l'offensive de la foi et la spiritualité étrangères, qui se poursuit encore de nos jours<sup>1375</sup>. » « Le type d'intellectuel qui ne t'a pas comprise, ô Grande Nation turque ! Comme il ne nous a pas compris<sup>1376</sup> », constitue le relais interne de cette deuxième agression, empêchant l'émergence d'une nation « organisée et militaire », avec « un seul cœur, une seule tête et un seul sang », et fidèle à son *Başbuğ*<sup>1377</sup>.

Le coup d'État de 1980 constitue un moment d'épreuve, mais aussi un nouvel épisode de la saga de la droite radicale, dont les chefs arrêtés se plaignent, à l'instar d'Agâh Oktay Güner (né en 1937) que « nos idées sont au pouvoir alors que nous-mêmes sommes en prison<sup>1378</sup> ». Neuf « Loups gris » ou « idéalistes » du parti sont exécutés, allongeant ainsi la liste de ses martyrs ; elle ne mâche pas la

rancœur d'avoir été trahie par le « système » qui l'a utilisée dans le cadre de la guerre de froide<sup>1379</sup>. Certains de ces « idéalistes », comme Abdullah Çatlı, sont cooptés par le régime militaire et envoyés en Europe pour « combattre les terroristes arméniens » avant d'être recrutés comme escadrons de la mort contre les militants kurdes. D'autres, laissés sans structures centralisées en l'absence de leurs leaders emprisonnés, mais forts de solides réseaux de solidarité interne, constituent la « mafia idéaliste », qui sert d'instrument de pression sur des créanciers indécidables ou pour recouvrir les dettes informelles secouant le monde des affaires des années 1980. À l'instar de Muhsin Yazıcıoğlu (1954-2009), leader mythique des « Loups gris » dans les années 1970, certains militants font défection tout en restant ancrés dans la droite radicale, alors que d'autres se rapprochent de l'islamisme<sup>1380</sup>. Parmi les anciens prisonniers, « atrocement torturés » dans les prisons du régime militaire, la haine des « idéalistes » qui ont collaboré avec le « système » pour obtenir des postes importants, comme le Pr Halil Cin (né en 1942), devenu président d'université<sup>1381</sup>, arrive à son paroxysme pour accélérer le passage à l'islamisme radical.

En dépit de cette déstabilisation massive, le MHP se reconstitue à la faveur de l'élargissement de son chef en 1985 qui, en 1987, récupère ses droits civiques, pour surfer sur l'émotion suscitée par la disparition de l'URSS, l'émergence d'un « monde turc » et les vagues nationalistes en interne. Le MHP devient une force électorale majeure à partir de 1995, et dans la foulée, nombre d'anciens militants condamnés pour homicide politique entrent dans l'Assemblée nationale<sup>1382</sup>. En pleine expansion, le parti connaît cependant un double « passage à vide », d'abord au lendemain de la « libération du monde turc du joug soviétique », ensuite à la mort de son leader en 1997. Aux derniers jours de 1991, soudainement, la lutte contre le communisme responsable de « l'esclavage de 100 millions de Turcs », perd tout son sens, mais la « victoire » sur l'URSS, dans laquelle la Turquie, voire les républiques turques de l'Asie centrale n'y sont pour rien, se solde par l'impossibilité de construire l'empire pantouranien tant rêvé. L'implication des « Loups gris » dans les affaires internes en Azerbaïdjan, où ils participent à une tentative de coup d'État contre le président Haydar Aliyev (1923-2003) aboutit, *in fine*, à leur expulsion de ce pays ; par ailleurs, en Asie centrale même, les anciens leaders de l'époque soviétique contrôlent leurs territoires d'une main ferme pour s'imposer comme les « pères » de leurs « nations » respectives et n'ont nul besoin du pantouranisme comme programme ou slogan. Türkiye tentait, dans les années 1970, de convaincre ses partisans que ses projections portaient sur les réalités du futur : « L'idéal de l'Unité turque est de réunir, dans un même État et sous le même drapeau, tous les Turcs du globe. Au premier abord,

la réalisation de cette Unité pourrait paraître impossible à certains ; d'aucuns pourraient même la qualifier de doux rêve, d'utopie. Mais il ne faut pas oublier que toute réalité commence d'abord comme un rêve<sup>1383</sup>. » Or, selon les enquêtes menées en 1993, que cite un universitaire proche de MHP, Orhan Türkdoğan, seuls 1,7 % des Ouzbeks, 1,4 % des Kirghizes et 2,3 % des Kazakhs se considèrent comme Turcs (cette proportion monte cependant à 26,9 % en Azerbaïdjan)<sup>1384</sup>. Les élans touranistes s'avèrent sans souffle. Certes, Necdet Sevinç (1944-2011), la plume radicale de la mouvance, pouvait écrire, le 12 mars 1992 : « Un homme pour un homme [dans une guerre contre l'Arménie], nous resterons 53 millions, l'Arménien disparaît. L'Arménien, qui occupe une place aussi petite que l'excrément d'une mouche sur la carte mondiale et qui est coincé au milieu de 260 millions de Turcs et 6 républiques turques, doit savoir qu'il disparaîtra s'il ne s'entend pas bien avec moi<sup>1385</sup>. » Or c'est cet « Arménien » qui impose sa supériorité militaire sur l'Azerbaïdjan, l'un des pays les plus riches de l'ex-URSS grâce à sa rente pétrolière, soutenu de surcroît par Ankara. Le dernier épisode de cet « idéal de l'Union turque » se joue dans les années 2000 à Kirkuk, ville-province « turque » « opprimée par les Kurdes ». À la grande déception du MHP, de l'armée mais aussi de la diplomatie turque, la minorité turcomane de cette ville a refusé de suivre l'option irrédentiste, le parti pro-Turquie n'obtenant qu'autour de 1 % à l'échelle irakienne et 16,4 % aux élections locales avant de perdre toute crédibilité.

Quant à la deuxième épreuve, la disparition de Türkeş, elle provoque une crise majeure au sein du parti, qui est loin d'être apaisée malgré les quinze années écoulées depuis. Opposant la famille de Türkeş à Devlet Bahçeli (né en 1948), enseignant d'université sans charisme, qui a réussi cependant à s'imposer, la crise de succession a entraîné la dissidence de nombreuses figures historiques de l'« idéalisme », parmi lesquelles Musa Serdar Çelebi (né en 1952). Le parti a su cependant faire face aux conséquences de l'épuisement du fonds turcique externe et à la carence évidente d'envergure de son nouveau chef, en adoptant une politique profondément antikurde pour s'assurer le soutien de son électorat traditionnel de l'Anatolie centrale, son fief historique, et pour s'implanter dans les régions côtières, théâtres d'une importante immigration kurde depuis deux décennies. Le réseau des Foyers idéalistes (*Ülkü Ocakları*, 1 000 branches, 20 000 membres actifs, 100 000 « sympathisants »<sup>1386</sup>) lui permet d'organiser la « rue turque », qu'elle mobilise et contient en même temps, pour injecter une bonne dose de violence intercommunautaire kurdo-turque, mais sans jamais en abandonner le contrôle.

Enfin, précisons que le MHP, qui se particularise par sa posture conservatrice/islamique, n'est pas le seul mouvement ultranationaliste

de Turquie. Un deuxième courant, qui se définit comme *ulusalcı* (du néologisme kémaliste *ulus*, qui désigne, comme le vocable *millet*, la nation) se nourrit autant d'un discours de gauche que du nationalisme unioniste et de l'occidentalisme kémaliste. Certaines personnalités de ce courant, comme Doğu Perinçek (né en 1942), viennent du maoïsme des années 1970 et apportent dans leurs bagages un discours de lutte des classes, transposé dans le paysage des conflits ethniques. Ainsi, les Turcs seraient opprimés, comme ethnie *et* comme classe, par d'autres ethno-classes, parmi lesquelles les minorités non musulmanes et/ou les Kurdes, au service des « puissances impérialistes ». La nouvelle lutte de l'indépendance des Turcs, inscrite dans la continuité de celles que le comité Union et Progrès, puis le pouvoir kémaliste auraient été obligés de mener, gagnerait dès lors une double nature émancipatrice, nationale et de classe. Anecdote à la fin des années 1990, cette idéologie, qui trouve son idole historique dans la personne de Talat Pacha (certains de ses porte-parole ont créé un « comité Talat Pacha »), s'est depuis largement diffusée comme doctrine par défaut au sein de l'armée. Ce courant est cependant affaibli à la suite de l'arrestation de la plupart de ses membres entre 2007 et 2012.

## CHAPITRE 15

### FAITS RELIGIEUX, ESPACES MINORITAIRES

*Pour que les réformes puissent avancer, il fallait éliminer les hommes de l'ancienne période. J'ai donc écrit une brochure dans ce sens, que j'ai soumise à Atatürk. Il m'a dit : « Ne te cherche pas d'ennuis. J'ai commencé cette lutte avec des hocas portant des turbans verts. Il n'y avait personne autour de moi. Je ne trouvais personne. J'ai demandé aux hocas de venir avec moi. Sont-ils venus ? Oui. M'ont-ils servi fidèlement ? Oui. J'ai même supprimé le khalifat et le sultanat avec les fetvas des cheikhs. »*

Yakup Kadri Karaosmanoğlu<sup>1387</sup>.

*Une explication psychologique proposée par Şerif [ Mardin ] m'impressionna. Il me fit observer qu'autrefois, tout cœur turc avait deux âmes : l'une macho, l'autre soufie. Le kémalisme avait fait de son mieux pour détruire le soufi ; il lui fallait maintenant affronter le macho à ses frais.*

Ernest Gellner<sup>1388</sup>.

### L'ESPACE RELIGIEUX SUNNITE

L'analyse de l'islamisme en Turquie, dont la généalogie se distingue de celle du monde arabe, nécessite à la fois qu'on accorde une attention particulière à l'évolution de l'espace sunnite, tant les deux faits sont imbriqués, mais aussi qu'on évite toute conclusion hâtive, tant les processus dans lesquels ils s'inscrivent sont complexes et souvent contradictoires.

Historiquement, le sunnisme en Turquie a été structuré autour de deux acteurs sans présenter néanmoins un modèle dichotomique : les *ulema* et les confréries religieuses. Les premiers ont constitué, depuis le <sup>xv</sup>e siècle, un appareil d'État au sens propre du terme, même s'ils n'ont pas manqué d'engendrer une opposition systémique au pouvoir. La République n'a pas dérogé à la règle. Mustafa Kemal, très méfiant par rapport aux confréries, associées aux superstitions, abhorrant par ailleurs la « réaction religieuse », la fameuse *irtica*, entretenait des rapports complexes, d'hostilité empreinte de complicité, avec les *ulema*. Il n'y a pas de doute que le président était un agnostique, mais il est tout aussi certain qu'il avait une très solide culture religieuse livresque<sup>1389</sup>. Comme le remarque Ernest Gellner, son imaginaire révolutionnaire ne l'a pas empêché de procéder à un transfert massif des catégories sémantiques et symboliques de la religion vers la « nation »<sup>1390</sup>. Il a d'ailleurs habilement mis à profit, à défaut de sa religiosité, sa remarquable maîtrise des références religieuses entre



1920 et 1923. De même, il a tenu à justifier théologiquement la suppression du sultanat et du khalifat ; il a notamment chargé un religieux radical, Mehmed Seyyid Bey (1873-1925), ministre de la Justice, de montrer que le khalifat ottoman n'était nullement légitime : « Messieurs, ne nous trompons pas car nous pourrions encore moins tromper le monde musulman où il y a de nombreux savants. Ils sont tous plus savants que nous. Ils possèdent les livres de l'islam. Ne savent-ils donc pas que signifie le khalifat musulman ? Les savants de l'Inde, ceux de l'Égypte, du Yémen, de Najaf, du Kurdistan [...] Aucun savant de ces lieux n'accepte le khalifat de nos sultans du point de vue religieux<sup>1391</sup>. »

Tout indique en effet que, si Kemal se méfie des *ulema*, il sait aussi leur parler et les apprécier. De 1920 à janvier 1923, il se réfère à 792 reprises à des termes religieux comme « Dieu », « musulmans », « islam » « religieux » (mais seulement 12 fois « Muhammed ») ; cette « fréquence » reste élevée même entre 1923 et 1929 (362 occurrences, dont une seule mention au Prophète)<sup>1392</sup>. De même, la laïcisation musclée des années 1920 et 1930 ne prend jamais la dimension d'une guerre contre le « clergé » que souhaitent les éléments radicaux du système, à l'instar de Yakup Kadri Karaosmanoğlu, cité en exergue. Au contraire, le président de la République laïque met en place la présidence des Affaires religieuses qui, au fil des ans, devient l'une des plus grandes institutions républicaines (forte de 7 172 fonctionnaires en 1927, elle employait, en 2008, plus de 84 000 titulaires dont 3 719 femmes, ainsi que plus 4 500 contractuels, et dirigeait 65 000 mosquées et 7 036 cours coraniques<sup>1393</sup>). Par le biais de cet organe, l'État ne met pas seulement directement sous son contrôle l'espace religieux, mais instaure également une religion par défaut *et* par choix qui est l'islam sunnite, écartant ainsi toute position d'équidistance par rapport aux autres religions et confessions.

Il faut en effet bien admettre que, quel que soit l'idéal de laïcité que cultive la République, s'interdisant toute référence à la religion dans sa constitution depuis 1928, l'État est d'abord musulman et considère l'islam comme constitutif de l'identité nationale, et partant la première des frontières d'altérité. Tout en garantissant aux individus, en tant qu'État *laïc*, le droit de ne pas être croyant, voire en les y encourageant par moments, il prescrit, cette fois en tant qu'État *musulman*, la sortie de l'islam appréhendé en confession-identité. Parallèlement, il vise à juxtaposer les appartenances confessionnelle *et* nationale, en sorte d'éviter que la première ne déborde vers d'autres solidarités interislamiques. Par ce biais, il érige la nation en une *umma* solidaire<sup>1394</sup> dont les frontières sont restreintes à la seule Turquie. On se trouve alors face à une société « où la religion peut s'exprimer en termes séculiers, tout comme le séculier peut utiliser des motifs

religieux », que le kémalisme a héritée de l'Empire ottoman du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>1395</sup>.

Le kémalisme reste silencieux sur la question alévie, à laquelle nous reviendrons. Précisons dès à présent qu'il assimile cette communauté, regroupant quelque 15 à 20 % de la population, à l'islam et ne lui accorde à ce titre aucune reconnaissance particulière, même s'il en tolère les manifestations culturelles. Il est par contre infiniment plus vigilant envers la transgression de la frontière nationale par voie de conversion à l'autre monothéisme, en l'occurrence chrétien. Ainsi, en 1928, l'année de la suppression de toute mention à la religion d'État dans la Constitution, la conversion au protestantisme de quatre jeunes filles inscrites au Collège américain de Bursa suscite de vives réactions de la part du pouvoir comme de la presse kémaliste, dont *Birlik*, organe de MTTB (*Milli Türk Talebe Birliği*, Union nationale des étudiants turcs), qui exige un contrôle plus strict des écoles étrangères<sup>1396</sup>. Le directeur des enseignements auprès du ministère de l'Éducation nationale, Mehmet Emin (Erişgil, 1891-1965), explique à cette occasion la position officielle des autorités : « Vous allez peut-être dire, mais où est le problème ? La question religieuse se pose-t-elle dans une République laïque ? En effet, un Turc arrivé à l'âge de maturité peut choisir la religion qu'il souhaite, devenir catholique, bouddhiste, rester musulman ou être totalement non croyant. Mais n'oublions pas que chaque religion est aussi un idéal et chaque idéal est un amour qui ne languit qu'à être satisfait. Un jeune Turc qui a choisi le protestantisme ne peut satisfaire la soif de son âme dans la société turque, et tournera ses yeux vers les grandes sociétés protestantes. Or, il faut que les regards des jeunes Turcs se tournent vers leur propre société ; c'est la tâche de l'éducation que nous dispensons<sup>1397</sup>. »

Cet islam officiel, que l'État veut « national », lui fait néanmoins peur au point de le pousser à lui rogner les ailes, avec un succès évident mais limité dans le temps. En effet, même domestiquée, la « religion » est toujours susceptible de proposer un contre-modèle et brandir une autre référence que celle de la République, le fameux *Discours* de 1927, aussitôt érigé en « Livre sacré » des Turcs par la presse<sup>1398</sup>. D'où les mesures drastiques prises par le pouvoir dans le domaine de la reproduction du corps religieux. En 1923-1924, on dénombre 29 écoles d'*imam* et de prédicateurs, chargées de former les fonctionnaires religieux, où étudient 2 258 élèves. En 1928-1929, un an avant leur fermeture, il n'y a plus que deux écoles, que fréquentent 100 élèves. La politique de restriction de l'enseignement religieux ne survit à Mustafa Kemal que durant une petite décennie. Signe de rupture tardive d'İnönü avec l'héritage de son prédécesseur, 10 nouvelles écoles sont ouvertes en 1948 ; leur nombre passe à 15

lors de l'année scolaire 1953-54, 79 en 1969, puis près de 500 en 1990. Sur cinq décennies, elles ont formé 1, 5 million d'élèves<sup>1399</sup>. Le protocole de 28 février 1997 sur lequel nous avons insisté dans le chapitre 12, qui introduit le principe de discontinuité dans l'enseignement pendant huit ans, provoque une chute sensible, mais de courte durée, du nombre de leurs étudiants. Dès les années 2000 on assiste de nouveau à une « explosion » de demandes d'inscription pour un nombre limité de 240 000 places à l'échelle du pays en 2010<sup>1400</sup>. Selon la presse, le nombre de places disponibles dans ces écoles est porté à 290 000 en 2011.

Les confréries, deuxième acteur de l'espace sunnite à la généalogie ancrée dans le temps, connaissent leur heure de gloire au <sup>XIX</sup>e siècle, notamment lorsque la *naqchibandiyya khalidiyya*, portant la marque de Mevlana Halid (Xalid, 1777-1826), se propage du Kurdistan vers l'Anatolie de l'Ouest et Istanbul où elle gagne de nombreuses entrées au palais du sultan Abdülhamid II. Comme le précise Şerif Mardin, la force de la *naqchibandiyya* vient de sa capacité à réorganiser le savoir religieux, enseigner et diffuser de nouveaux codes opérationnels dans une société en transformation, arbitrer les conflits sociaux, enfin, remplir le vide que laisse le pouvoir à l'échelle locale dans l'Empire ottoman, mais aussi sous la République<sup>1401</sup>. Grâce à ces fonctions qui lui assurent un fort enracinement social, il peut résister, par les armes au Kurdistan, par une stratégie de résilience ailleurs, à l'interdiction des confréries par le pouvoir kémaliste en 1925. Mais la *naqchibandiyya* n'est pas seule ; divisée en plusieurs branches, elle coexiste avec d'autres confréries, dont la *kadiriyye* (*qadiriyya*, formée au <sup>XI</sup>e siècle)<sup>1402</sup>, qui connaissent une remarquable effervescence tout au long du <sup>XIX</sup>e siècle.

En intégrant les *ulema* directement dans l'État et interdisant les confréries en 1925, le pouvoir kémaliste rompt le délicat équilibre que l'Empire ottoman avait su maintenir contre vents et marées entre les deux, mais ce faisant, il prend aussi le risque de pousser l'espace confrérique à la clandestinité et surtout de déclencher des formes d'expressions religieuses spontanées, qu'il n'a jamais été en mesure de contrôler. Une étude rédigée dans les années 1930 par l'intellectuel communiste Hikmet Kivilcimlı (1902-1971) qui, de sa prison, a dépouillé attentivement la presse de l'époque, montre en effet combien l'Anatolie, mais aussi la Thrace abritent des cultes cachés ou encore des confréries qui se replient sur les villages, sans pour autant se refuser d'attirer des disciples y compris parmi les officiers<sup>1403</sup>.

Dans les années 1950-1960, une bonne partie des confréries, pourtant toujours interdites, gagne pignon sur rue et des initiatives religieuses locales, parfois soutenues par des *ulema* ou tel ou tel cheikh confrérique, mises en place le plus souvent par des artisans,

commerçants ou encore notables locaux se multiplient. Le nouveau cadre associatif leur permet de se faire légales et d'assurer l'enseignement des cours coraniques<sup>1404</sup>. De même, des associations à vocation de construction et d'entretien des mosquées, qui nécessitent des moyens autrement plus vastes, se développent dans l'ensemble du pays. Elles ne représentaient que 1, 3 % des associations en 1946 et seulement 7, 1 % jusqu'en 1950, mais leur proportion arrive à 28, 4 % en 1968. Dans certaines localités, comme Nevşehir en Anatolie centrale, elles représentent même 41 % de l'ensemble des associations<sup>1405</sup>. Dans les années 1960, lorsque le sociologue Ahmet N. Yücekök mène ses enquêtes, il y a 40 associations religieuses à Kocaeli, 30 à Çankaya (Ankara), mais une seule à Mardin, pourtant réputée plus conservatrice que bien des villes de Turquie<sup>1406</sup>. La raison de cette différence est double. En premier lieu, nombre de *medrese* restent actives dans la clandestinité au Kurdistan, assurant ainsi la pérennité de la vie religieuse. De l'autre côté, l'urbanisation rapide crée, au sein des communautés migrantes de la première génération dans les grandes villes, un besoin de structures de solidarité et du contrôle social sur les jeunes, alors que dans la région kurde cette pression est infiniment moindre.

Les chiffres donnés par Yücekök sur Kocaeli, ville industrielle de la région de Marmara, sont également impressionnants pour une autre raison ; alors qu'en 1950, il y a 42 917 habitants pour une association de construction de mosquée, en 1955 on ne compte plus que 3 870 personnes, puis 1 518 en 1968 ; 39 % des fondateurs de ces associations sont des artisans et commerçants, et seulement 17 % des hommes religieux. L'écart entre les deux catégories est encore plus fort à Gölcük (sous-préfecture de la province de Kocaeli) : 51 % contre 19 %. Ces fondateurs sont en grande partie sans éducation ou alors faiblement diplômés et pensent, dans des proportions variant de 87 % à 96 %, que le plus grand danger pour la Turquie vient des idées et influences étrangères, que la jeunesse doit être disciplinée par la religion, les enfants obéir à leurs aînés et que seuls des dirigeants « courageux, honnêtes et fermes » pourraient permettre le développement du pays<sup>1407</sup>. Quatre décennies après ces enquêtes, Recep Tayyip Erdoğan, diplômé précisément d'une école d'*imam* et de prédicateurs, émerge comme l'incarnation en chair et en os de ce modèle.

La création d'un « cours coranique » et plus encore d'une mosquée, par définition sacrée et consacrée à ce titre « pour l'éternité », signifie une intervention des habitants regroupés dans des réseaux de solidarité et de socialisation, prêts à « donner » de leur temps et de leurs ressources, dans l'espace urbain. Sur l'ensemble de la Turquie, Jenny B. White, constate que de 1980 à 1988 le nombre

d'habitants par mosquée était passé de 1 500 à 857<sup>1408</sup>. Dans quelle mesure cette « islamisation » de l'espace de visibilité va-t-elle de pair avec une islamisation des pratiques ? En l'absence de données exhaustives, nous pouvons remarquer, les enquêtes de la sociologue Mübeccel Kiray à l'appui, que durant les années 1960 et 1970, à peine un quart de la population prie. La quasi-totalité des interviewés considère l'intérêt illicite, mais personne ne le refuse à titre individuel et seuls 49 % estiment que regarder des photos de femmes nues constitue un péché<sup>1409</sup>. D'autres enquêtes montrent que deux décennies plus tard, dans les années 1990, l'électorat du *Refah* (Parti de la prospérité de Necmettin Erbakan) ne prie pas plus que celui de l'ANAP et écoute autant que lui la musique arabesque, que d'aucuns jugent comme anti-islamique par essence, voire dégénérée<sup>1410</sup>. Rien n'indique que des enquêtes « sincères » donneraient d'autres résultats aujourd'hui. Mais on peut observer, presque à l'œil nu, que l'espace d'expression dans ce domaine sensible s'est rétréci depuis, poussant les uns et les autres à plus de « retenue » dans les rencontres avec des chercheurs ou des journalistes, et qu'un contrôle social accru rend désormais difficilement envisageable la consommation d'alcool ou le non-respect public du jeûne du ramadan.

## OPPOSITIONS ET ALLIANCES ENTRE L'ÉTAT ET LES ACTEURS RELIGIEUX

Nul doute que la politique répressive kémaliste, traduite par l'exécution de figures religieuses comme Atıf Hoca d'İskilip (1875-1926), ou la mort en détention d'Esad Efendi (1847-1931), cheikh *nakchibandi* très respecté, suite à l'événement messianique de Menemen avec lequel il n'avait pourtant aucun lien (et la pendaison de son fils, tout aussi étranger à cette affaire), a poussé de nombreux penseurs islamistes, mais aussi de simples croyants, à appréhender le pouvoir kémaliste comme le règne de l'oppression et du mensonge<sup>1411</sup>, voire du *deccal* (en arabe *dajjal*, « antéchrist »). Toutefois, on constate que l'islamisation démographique de la Turquie par une élite unioniste-kémaliste et la transformation de l'islam en l'une des composantes de l'identité officielle ont créé une relation de complicité entre les deux protagonistes, au point de donner naissance à une « seule idéologie sous-jacente », faite autant de républicanisme/nationalisme que d'islam<sup>1412</sup>. Michael E. Meeker va même plus loin dans son analyse en évoquant l'existence d'un « kémalislamisme<sup>1413</sup> ».

Cette fusion, qui interdit tout divorce entre les deux courants, s'avère hautement conflictuelle et sert, dans la durée, plus le camp religieux qu'un camp kémaliste « puritain », resté en termes de sources

d'inspiration dans le kémalisme des années 1930. En effet, qu'il s'agisse des *ulema* ou des confréries, les « religieux » peuvent se prévaloir de leur loyauté à l'égard de l'État pour mieux dénoncer la répression dont ils ont été victimes. Pour contrer leur récit historique, le camp kémaliste se réfère toujours à l'insurrection du 31 mai 1909 (voir le chapitre 8) et au messianisme de Menemen de 1930, qui justifierait ainsi la politique musclée du « Chef éternel » dans le domaine religieux, mais il doit aussi se rendre à l'évidence : la « révolution » comme registre sémantique et symbolique autosuffisant et supra-social s'était déjà largement épuisée sous İsmet İnönü, « Chef national ».

Le contexte d'après 1945 obligeait en effet le pouvoir à procéder à une sélection drastique dans le corpus kémaliste, pour favoriser certaines composantes au détriment d'autres, devenues obsolètes. Les dirigeants de la Turquie post-kémaliste, à commencer par İnönü, se livrent à une surenchère dans le nationalisme, l'un des axes centraux de la doctrine kémaliste, tant qu'il demeurait, politiquement et électoralement, rentable. Mais il n'en allait pas de même du « sécularisme » révolutionnaire ; la classe politique, voire l'armée, ne pouvait plus faire abstraction des sensibilités de l'opinion publique, ni davantage ne pas prendre acte du conservatisme profond de l'Anatolie. De la même manière, l'abandon de la thèse turque de l'histoire (voir le chapitre 11), qui ne convainquait désormais plus aucun écolier, sans même parler des historiens, rendait inévitable de renouer avec l'histoire ottomane. Or, l'impossibilité d'assumer ce passé dans ses dimensions multiethnique et multiconfessionnelle ne laissait guère d'autre choix aux pouvoirs successifs que de le sur-turcifier, et partant, le sur-islamiser.

La tradition de la « Vision nationale », incarnée tour à tour dans le MNP, le MSP et le *Refah* et partiellement l'AKP, qui a réalisé le virage conservateur au sein de l'islamisme turc, est parvenue à sortir le kémalisme de son dilemme révolutionnaire. Le succès croissant de ces partis a montré en effet que le nationalisme kémaliste ne pouvait faire souche dans la société que dans une version conservatrice, quitte à abandonner l'ultrasécularisme. Défini à partir du conservatisme social, le nationalisme pouvait servir de base d'intégration pour « les groupes à la périphérie de la société » désireux de participer à la reproduction de l'ordre<sup>1414</sup> et, donc, au renforcement même de l'État. Mais ce « recentrage » ne pouvait être un jeu à somme nulle. Plus d'un demi-siècle après le passage au pluralisme, en effet, on ne peut que prendre acte de l'existence d'un rapport de causalité entre la marginalisation des élites kémalistes sécularistes d'un côté et l'intervention des « marges » de la société dans l'espace politique, qui débouche sur une nouvelle pensée d'État, une autre lecture historique, mais aussi une

nouvelle projection dans l'avenir, un nouveau bloc hégémonique, de l'autre.

Loin d'être linéaire, ce processus s'accompagne d'âpres luttes politiques, symboliques et économiques. Dans les années 1960, Necmettin Erbakan, brillant ingénieur formé en Allemagne, parvient à combiner nation et religion, conditionner l'une par l'autre pour les ériger ensemble en ciment de l'État. À la base de son mouvement de « Vision nationale » (*Milli Görüş*), il y a la contestation des classes moyennes provinciales, historiquement défavorisées, qui ne se reconnaissent plus dans la droite dirigée par le « franc-maçon » Demirel, l'autre ingénieur emblématique de la Turquie des années 1960-1970<sup>1415</sup>. Erbakan lui-même insiste sur cette dimension « intra-classe » en précisant que le « mécanisme économique » turc privilégie les gros commerçants des grandes villes au détriment des « commerçants d'Anatolie » traités comme des « enfants adoptifs »<sup>1416</sup>. On sait aussi, grâce aux travaux d'İpek Gencel Sezgin<sup>1417</sup>, combien cette dimension de « classe » s'articule avec le registre des valeurs prônées par les cercles de socialisation religieuse à l'échelle provinciale. La défense de l'honneur et de la masculinité est lourdement exprimée par les fondateurs de MNP (*Milli Nizam Partisi*, Parti de l'ordre national), qui s'offusquent que « la femme turque se déshabille sur ces terres arrosées par le sang des martyrs<sup>1418</sup> ». À sa manière, cet islamisme chasse également sur les mêmes terres que la droite radicale, en ce qu'il est anticommuniste et attaché à un ultranationalisme redéfini par le sacré. Lors de « meetings de réveil », il scande à l'encontre de la gauche accusée d'athéisme : « Ali le Bourreau [nom générique donné aux bourreaux en Turquie] ! Le jour où tu deviendras riche est pour bientôt<sup>1419</sup>. » Il s'est, enfin, particularisé par un antisémitisme inscrit dans la durée. En 1992, Şevki Yılmaz (né en 1955), président de l'organisation de « Vision nationale », une émanation de ce courant, vocifère que « les Juifs ont fait de la Turquie une prison<sup>1420</sup> ».

Le succès d'Erbakan révèle sa capacité à obtenir le soutien des milieux confrériques, notamment du respecté cheikh Mehmed Zaid Kotku (1897-1980), pour fonder sa formation politique<sup>1421</sup>, mais aussi, l'appui d'une partie des provinces kurdes et de l'Anatolie centrale en quête de reconnaissance, pour s'imposer comme seul pôle conservateur « authentique » dans le système politique. Partenaire de coalitions, aussi bien avec le CHP « social-démocrate » qu'avec l'AP « libéral » dans les années 1970, sa deuxième formation, le MSP (Parti du salut national) est cependant loin de convaincre la Turquie et perd en quelques années une bonne partie de son électorat après l'avoir charmée avec ses projets de « construire 100 000 tanks, 100 000 avions... » et établir un viaduc de dollars « islamiques » de l'Arabie



Saoudite à la Turquie pour l'aider à surmonter la crise économique. Son programme de lutte sans concession contre l'« obscénité », alors que le cinéma érotique connaît ses plus grands succès sous des gouvernements comptant des ministres islamistes, fait le bonheur de plus d'un humoriste. L'analyse que Türker Alkan propose des discours d'Erbakan en 1973 et en 1980 montre combien l'épreuve du réel est rude pour le chef islamiste et l'oblige de procéder à un recentrage sémantique par la surenchère idéologique, mais pas nécessairement religieuse : alors que les thèmes liés à l'industrialisation et à la religion sont omniprésents dans ses interventions de 1973 (respectivement 308 et 112 occurrences), ils disparaissent pratiquement en 1980 (27 et 16 occurrences). En revanche, les termes antisémites et/ou antisionistes et ceux dénonçant la domination culturelle de l'Occident (respectivement 0 et 8 fois en 1973), explosent en 1980 (87 et 86 occurrences)<sup>1422</sup>. En un sens, c'est le coup d'État de 1980, interdisant toute activité politique pendant plusieurs années, qui sort le courant de « Vision nationale » de son discrédit pour lui permettre de devenir de nouveau audible vers la fin de la décennie. Ce temps politique suspendu s'accompagne, en effet, de transformations économiques et sociales radicales, à l'origine d'une demande de justice sociale qu'aucun parti n'est en mesure de porter, si ce n'est l'islamisme qui, dans les années 1980 devient l'idéologie contestataire dominante à travers le Moyen-Orient. L'islamisme turc n'a pas seulement été le premier bénéficiaire de la répression qui s'est abattue sur la gauche lors du régime militaire. Il a su aussi s'attirer de nombreux anciens militants de droite radicale.

L'islamisme post-régime militaire est également devenu « multisectoriel », capable de s'adresser aussi bien aux défavorisés grâce à son programme d'« Ordre juste » (*Adil Düzen*) qu'aux nouveaux riches de l'Anatolie ou d'Istanbul, par son insistance sur la moralité et la discipline comme piliers de l'ordre politique. Selon la sociologue Nur Vergin en 1994, l'année où le *Refah* (Parti de la prospérité), troisième formation d'Erbakan, s'impose à Istanbul et à Ankara à la faveur des élections municipales : « L'islam a cessé d'être un remède pour les [seuls] désespérés des villes de Turquie. La religion, contenue depuis quelques dizaines d'années dans les loges des immeubles, a commencé son ascension vers les appartements des étages supérieurs<sup>1423</sup>. » Nilüfer Göle saisit également qu'un changement profond a lieu dans les années 1980 pour inscrire l'islamisme dans une nouvelle logique politique : « D'une part, l'islam, comme identité constituante, est nécessaire à l'émergence des nouvelles couches dans le monde social. D'autre part, ce n'est plus l'islam "traditionnel" tel qu'il est pratiqué par la majorité des musulmans [ou] par le "peuple". Au fond, la radicalisation de l'islam, très souvent identifiée à la



revanche des masses déshéritées, cache en deçà de cette signification politique la formation d'une élite musulmane qui se distingue du peuple non seulement par son insertion professionnelle et politique, mais également par son mode d'appropriation de l'islam<sup>1424</sup>. » Enfin, un autre sociologue, Ali Yaşar Sarıbay, apporte un élément complémentaire : « Le *Refah* n'a pas gagné parce qu'il a une idéologie "religieuse". Bien au contraire : il a réussi parce que dans une société mouvante, il s'est taillé une place conforme à l'idéologie de la vie urbaine. Le résultat des élections montre que ce n'est pas l'islam politique mais bien l'islam populiste qui connaît une ascension<sup>1425</sup>. »

En effet, durant les décennies 1980-1990, le terme « islamisme » même est devenu hautement polysémique. C'est grâce aux ressources de cette polysémie que l'AKP de Recep Tayyip Erdoğan a cessé d'être « islamique » au tournant des années 2000 pour se légitimer par une nouvelle syntaxe politique tantôt individualiste tantôt communautaire ; alors que la soupe populaire qu'il distribue dans le cadre de son programme de charité dépolitise la question sociale, son éloge d'un capitalisme patriotique, assurant la grandeur du pays, attire la bourgeoisie provinciale. Il peut user d'un discours dénonçant la répression de l'ancien parti unique et des régimes militaires, au point de se référer au poète communiste Nazım Hikmet (1901-1963) ou à Ahmet Kaya (1956-2000), chanteur de gauche mort en exil à Paris, mais glorifie dans le même temps « nos ancêtres » les Unionistes pour lancer des campagnes antiarméniennes d'une rare virulence. S'il ne se réfère plus à Seyyid Qotb ou al-Mawdoudi, grandes références de l'islamisme du <sup>xx</sup>e siècle, c'est pour mieux évoquer les néoconservateurs américains et prôner ainsi l'« ordre » et la « moralité ». Il simplifie aussi la carte politique du pays. Dans les années 1970, alors que la gauche connaissait un certain succès au lendemain du coup d'État de 1971, on pouvait faire une sociologie électorale complexe à partir de la taille des villes et observer, par exemple, que le CHP s'affirmait surtout dans les grands centres urbains, alors que l'AP, le MSP et le MHP faisaient le plein de voix dans les petits<sup>1426</sup>. Dans les années 2000, il s'agit désormais d'un pays qui, à l'exception des villes kurdes, d'Izmir et quelques grands centres côtiers, est massivement acquis à l'AKP.

Cette évolution a permis à l'AKP non seulement de cesser d'être islamiste au sens jihadiste et révolutionnaire du terme, mais aussi de s'inscrire dans la continuité d'un conservatisme qu'il a redéfini pour le raidir considérablement. Le conservatisme classique de Menderes (1950-1960) allait de pair avec bien des égarements assumés par rapport à un islam puritain ; celui d'Özal (1983-1993), dont la religiosité, sans doute sincère, était connue de tous, n'interdisait pas un goût prononcé pour les boissons alcoolisées. La « révolution

passive » d'Erdoğan<sup>1427</sup>, pour sa part, a libéré le conservatisme classique de ces « dérives » pour l'arrimer à une demande diffuse de contrôle, de discipline, et de moralité, qu'exprime une grande partie de la société. Ces valeurs ne peuvent être assurées que par un « leader-père », proférant des ordres dans tous les domaines, au point d'exiger de chaque femme de « donner naissance à au moins trois enfants » comme condition de son entrée dans la nation.

Au cours de ce processus, l'AKP est également parvenu à marginaliser les confréries, qui ont connu leur heure de gloire dans les années 1990, pour s'appuyer sur la communauté de Fethullah Gülen (né en 1941), religieux issu du courant Nurcu, inspiré de l'héritage de Said-i Nursi (Said-i Kurdi, 1878-1960). Le « fethullahisme » ou « gülenisme », se caractérise par un conservatisme moderne, prônant un culte d'État et de l'armée autant que « le dialogue des cultures et religions ». Si la « Communauté Gülen » reste une organisation opaque, sur laquelle on ne dispose guère d'éléments fiables, on sait qu'il recrute massivement au sein des classes moyennes et des enfants défavorisés éduqués dans ses écoles à travers le monde. « Plus grande menace » pour la laïcité aux yeux de l'armée au début des années 2000, Fethullah Gülen vit dans un « exil » savamment mis en scène dans le New Jersey, mais nombre de ses partisans ont pu accéder à des postes clefs de l'État pendant les dix années du gouvernement AKP. Ce courant acceptera-t-il de continuer à se déployer dans l'ombre d'Erdoğan et de son parti, qu'il trouve trop radicaux notamment concernant la question palestinienne ? Erdoğan, de son côté, se résoudra-t-il à rester encore longtemps dépendant de la base sociale, de l'empire médiatique et du réseau administratif de Gülen qui risque, à un moment donné, de sérieusement étriquer ses marges de manœuvre ? L'historien d'aujourd'hui ne peut que poser ces questions, laissant à ses collègues « qui après nous viendront », le soin d'apporter des réponses.

## L'ESPACE MINORITAIRE

Nous l'avons vu en filigrane tout au long des chapitres précédents, la Turquie ne se résume pas à sa seule composante « turco-sunnite » qui constituerait, selon certains penseurs de droite, son *asli kitle* (« composante essentielle »). Il ne faut en effet pas oublier les « espaces minoritaires », terme qui nous apparaît approprié non parce que les communautés qui les composent sont numériquement minoritaires, mais parce qu'elles ont été minorisées au cours d'un processus historique et sont aujourd'hui privées des droits ou du statut dont jouissent les Turcs et/ou les sunnites.

Cette catégorie comprend d'abord les non-musulmans, qui par leur reconnaissance même en tant que minorités par le traité de

Lausanne de 1923, sont exclus de la *nation* turque, définie avant tout comme musulmane. Mais elle inclut aussi les Kurdes (estimés à 15 % de la population) et les alévis (également évalués à 15 %), une communauté linguistique et une communauté confessionnelle issue de l'islam, qui ne peuvent, en tant que musulmanes ou assimilées, se prévaloir de droits spécifiques. Ainsi, l'islam comme religion *par défaut* ou comme frontière d'altérité intervient doublement, pour exclure un groupe, ou inversement pour l'inclure de force. Parmi les groupes ainsi inclus, citons encore les yézidis qui perpétuent une tradition manichéenne, les Arabes, les Lazes, locuteurs d'une langue caucasienne, les ressortissants du Caucase, ou encore les gens du voyage, que le « politiquement correct » des dernières années se plaît désormais à appeler Romans...

Les communautés non musulmanes, qui comptent les Grecs, les Arméniens, les Juifs, ainsi que les groupes assyro-chaldéens, ont souvent été définies comme des ennemis de l'intérieur sous la République et dans les années 1940 ont payé un lourd tribut aux politiques de discrimination. Elles ont aussi connu une période de silence<sup>1428</sup> ou alors ont témoigné d'un surinvestissement dans les rangs de la gauche en signe de sacrifice universel<sup>1429</sup>. L'image que les manuels scolaires donnent des Arméniens « traîtres », les « concours » nationaux institutionnalisés de la meilleure composition sur les « atrocités arméniennes » à l'encontre des Turcs ou des musulmans<sup>1430</sup> montrent combien cette communauté a été stigmatisée sous la République et le reste de nos jours sous l'AKP. Mais grâce à certains intellectuels issus de son sein, comme Etyen Mahçupyan, Rober Koptaş, Nazan Maksudiyan ou encore Hrant Dink (1954-2007), éditeur du journal *Agos*, elle est parvenue aujourd'hui à briser le « tabou de 1915 » qu'elle s'était imposé afin de se rendre invisible dans la société. Cette nouvelle génération, engagée dans de nombreux débats, de la question kurde à l'islam politique, a ainsi grandement contribué au renouvellement du paysage intellectuel en Turquie. À travers la figure emblématique de Hrant Dink, elle a aussi chèrement payé son courage. L'analyse du très complexe dossier juridique du meurtre de Dink, dont le commentaire sur la prospérité économique, « Le pays s'est agrandi mais nous avons été amoindris », restera célèbre<sup>1431</sup>, montre combien plusieurs instances de l'État ont été impliquées dans les campagnes antiarméniennes, mais aussi dans cet homicide<sup>1432</sup>. Le courage dont Dink a fait montre dans les années 1990-2000 a toutefois permis aussi à de nombreux Arméniens islamisés de force, ou aux descendants de femmes arméniennes enlevées lors du génocide, de crier leur tragédie dans l'espace public, montrant par ricochet combien cette Arménie soumise et réduite au silence a été déterminante dans la fabrique même de l'Anatolie républicaine.

La communauté grecque a été l'otage des conflits entre la Grèce et la Turquie, pour devenir la principale victime des pogroms des 6-7 septembre 1955, orchestrés après de fausses rumeurs concernant le plasticage de la maison natale d'Atatürk à Salonique (les responsables de l'époque allaient par la suite admettre qu'elles émanaient des services de renseignement turc)<sup>1433</sup>. Les centaines de photos prises durant ces deux sombres journées donnent une idée de la participation massive de la foule, parmi laquelle de nombreux jeunes en costume-cravate et des femmes élégantes, se livrant à la destruction et au pillage<sup>1434</sup>. Cependant, la foule était aussi « contrôlée », sachant tout détruire sans trop tuer (une dizaine de morts). Par la suite, les Grecs non titulaires d'un passeport turc ont été victimes de vagues d'expulsion en 1964<sup>1435</sup>, qui provoquèrent également le départ de ceux qui avaient la citoyenneté turque. Enfin, la crise chypriote de 1974, soldée par l'occupation de 40 % de l'île, a sonné le glas de la présence de cette communauté, réduite aujourd'hui à moins de 3 000 personnes.

La communauté juive a été la cible des campagnes antisémites des années 1960-2000, ainsi que des attentats perpétrés par le *Fatah Conseil révolutionnaire* (fondé par Sabri Khalil al-Banna, dit Abu Nidal, 1937-2002) en 1986, puis par *al-Qaida* en 2003. La Turquie a été et reste le lieu d'une intense activité éditoriale antisémite avec de fréquentes rééditions des *Protocoles des sages de Sion*, d'ouvrages sur le « gouvernement secret mondial » auxquels le Premier ministre Erdoğan a rendu hommage par le passé<sup>1436</sup>, ainsi que de *Mein Kampf* d'Adolf Hitler, best-seller des années 2004-2005. La crise chronique avec Israël, qui s'est soldée par l'envoi d'une flottille turque à Gaza et l'attaque de l'armée israélienne (9 morts au sein de l'équipage du navire *Mavi Marmara* en 2010) a également affecté cette communauté, très active intellectuellement, mais réduite politiquement au silence.

## L'ALÉVISME

Les alévis constituent la communauté confessionnelle majoritairement turque non sunnite la plus importante de la Turquie, représentant sans doute quelque 15 % de la population<sup>1437</sup>. C'est sur la base de la philosophie de *vahdet-i vücud* (« unité de l'existence/de l'être »), ainsi que du culte d'Ali et des douze *imam* que se structure l'alévisme, confession qui, selon Ahmet Yaşar Ocak, naît au cours du XVI<sup>e</sup> siècle à l'initiative de dignitaires turcomans opposés à l'Empire ottoman et s'organise sous forme de « foyers » attachés à des instances hiérarchiques religieuses propres, *seyyid* ou *dede*<sup>1438</sup>. La doctrine de *vahdet-i vücud* s'exprime fréquemment dans la littérature alévie, à l'instar de la poésie de Harabi (1853-1917) :

Alors que Dieu et l'univers n'existaient pas encore  
Nous les avons créés et proclamé leur être  
Alors qu'il n'y avait encore nul espace digne de lui  
Nous avons accueilli Dieu dans notre maison pour en faire notre hôte

Il n'avait pas encore de nom  
Que dis-je ? Il ne disposait encore point d'existence  
N'avait ni habit ni apparence  
Nous lui avons donné forme pour en faire un humain<sup>1439</sup>.

La communauté garde une lecture traumatisée du passé ottoman, qu'amplifie une historiographie propre rappelant les siècles passés de répression continue<sup>1440</sup>. Si, dans les faits, rien n'indique que la persécution des dissidents religieux ait été institutionnalisée en dehors des périodes de révoltes, l'État ottoman n'est pas moins resté « vigilant » à l'encontre de cette « hérésie », le très conservateur *şeyhülislam* Ebusuûd Efendi (1490-1574) réclamant la création d'une mosquée dans chaque village de sorte à débusquer les « hérétiques » qui ne s'y rendraient pas. On sait aussi qu'y compris en 1787, Istanbul donne l'ordre d'exécuter ceux qui « injurient » Abubakr, Omar et Othman, les trois premiers khalifes de l'islam que la tradition alide, qui intègre Ali dans sa déité, considère comme usurpateurs<sup>1441</sup>.

L'alévisme du <sup>xx</sup>e siècle se renouvelle par la réinterprétation de ce passé fait de répression et de contestation, et maintient vivace une attente de délivrance eschatologique qui peut, aux moments de crise, prendre une forme militante. La radicalisation alévie ne s'explique pas uniquement par une quête de reconnaissance et d'émancipation, pour l'heure inaboutie ; elle est essentiellement due au fait que, bien qu'assimilée à l'islam, la communauté est explicitement ou implicitement considérée comme un élément de discorde, si ce n'est une menace interne. La fascination qu'elle exerce à titre de communauté « exotique » ne suffit pas à contrebalancer les soupçons de l'État qui l'associe à la Perse safavide contre l'Empire ottoman de Selim I<sup>er</sup>. À titre d'exemple, dans les années 1910, les Unionistes se rendent compte de l'existence d'un fait alévi massif en Anatolie, susceptible, à leurs yeux, de représenter la turcité « authentique » du pays, dont ils ont désespérément besoin. Le spécialiste du comité Union et Progrès sur la question beктаşi-alévie, Baha Said Bey (1882-1935), est actif également sous la république. Il écrit, en 1926 : « Au final, un commandant aussi répressif que Selim le Brave [...] a pu vaincre le chah Ismail matériellement, mais nullement le message [dont il était porteur]<sup>1442</sup>. » D'un autre côté, les Unionistes, comme les kémalistes après eux, se méfient de cette communauté qui entretient des rapports étroits avec les Arméniens<sup>1443</sup>, au point que le général Kazım Karabekir s'indignait qu'en territoire kurde-alévi « les chrétiens pouvaient séjourner des mois durant », alors que les musulmans

parvenaient tout juste à survivre quelques jours<sup>1444</sup>.

Nous ne disposons guère d'éléments pour évaluer la vision que le kémalisme a des alévis turcs, mais un rapport secret des années 1930 portant sur Dersim, rédigé par un officier kémaliste, affirme que « sans la terrible colère de Yavuz Sultan le Brave » la Turquie n'aurait point existé<sup>1445</sup>. Le rapport montre aussi que dans cette contrée, les alévis appellent les sunnites *rumi*, un terme évidemment péjoratif, associant l'État et la confession majoritaire à un empire non musulman<sup>1446</sup>. Dersim, région kurde et alévie jouissant d'une certaine autonomie dont le document mentionné prépare la fin, est en effet considérée comme la dernière enclave à défier l'autorité du pouvoir kémaliste et entraver l'entrée de la « civilisation »<sup>1447</sup>. Selon le Premier ministre de 1937-1938, Celal Bayar, les « Dersimis » ne souhaitent qu'une seule chose : « faire du banditisme »<sup>1448</sup>. Nous l'avons vu, la répression exercée dans cette région laisse un traumatisme durable aussi bien parmi les alévis qu'au sein de l'État lui-même.

Dans le contexte des années 1960, si propice aux mobilisations politiques et sociales, on assiste à un « nouveau » alévi qui cherche à briser l'invisibilité à laquelle la communauté est condamnée, mais aussi à atteindre une réelle émancipation. La réponse de l'État est une fin de non-recevoir puisque, selon la présidence aux Affaires religieuses qui s'exprime sur le sujet en 1966 : « Plutôt qu'une religion, ce qu'on appelle l'alévisme est une vision politique, remontant à l'événement historique du chah Ismail. L'alévisme s'étant éteint depuis longtemps, personne, au sein de notre organisation, ne demande sa reconnaissance<sup>1449</sup>. » Durant cette décennie, une formation alévie, le Parti d'unité (*Birlik Partisi*) de Mustafa Timisi (né en 1936), se fait porte-parole d'une partie de la communauté. Si en 1969 il n'obtient que 2, 8 % des voix à l'échelle de la Turquie, localement il remporte un succès impressionnant avec 20 % des votes à Malatya, 15, 9 % à Elazığ, 16, 7 % à Hatay et 16, 9 % à Tunceli ou encore plus de 30 % à Maraş<sup>1450</sup>, provinces à forte concentration alévie. Le contexte de radicalité des années 1970 ne laisse cependant aucune chance à ce parti, par ailleurs miné par des conflits internes, qui tente de survivre au croisement de la gauche et du kémalisme. La jeunesse alévie s'engage massivement du côté de la gauche radicale durant la période de violence des années 1970, alors que la communauté dans sa totalité est la cible des attaques des « Loups gris », de Çorum à Maraş, en passant par Sivas où on peut lire dans un tract daté du 22 septembre 1978 signé par la « jeunesse musulmane » : « Attention, les alévis ! Ne devenez pas des instruments ! Rappelez-vous l'histoire. Par le passé, vous criiez "Chah ! Chah !" Maintenant vous vous orientez non pas vers le chah mais vers le communisme. Nous vous barrerons certainement le chemin<sup>1451</sup>. » Les rumeurs du plasticage d'une

mosquée, où « il y a des morts », marquent le point de départ des pogroms dans cette ville<sup>1452</sup>.

Sivas est de nouveau le témoin d'un pogrom antialévi le 2 juillet 1993, lorsque des militants islamistes et/ou de droite radicale incendient un hôtel où sont réunis des intellectuels de gauche, pour l'essentiel alévis, à la convocation d'Aziz Nesin (1915-1995), célèbre humoriste et responsable juridique de la traduction des *Versets sataniques* de Salman Rushdie. Un périodique islamiste justifie ainsi le meurtre de 33 d'entre eux : « À Sivas, notre peuple a utilisé son droit de juger et de punir. Le droit de juger et de punir n'appartient qu'aux musulmans<sup>1453</sup>. » Les pouvoirs publics restent passifs durant cet événement, la Première ministre Tansu Çiller se contentant de préciser : « Personne, parmi nos citoyens encerclant l'hôtel, n'a souffert<sup>1454</sup>. »

Dans les années 1990, l'État commence cependant à envoyer des signes de clémence, voire de compréhension, à la communauté, surtout après l'incendie de Sivas et la brutale répression du quartier de Gazi à Istanbul où la police charge les alévis réunis pour protester contre une fusillade meurtrière dans un café qui les vise ; on compte 25 nouvelles victimes. L'enjeu principal est alors de montrer, pour utiliser l'expression d'Orhan Türkdoğan, l'un des penseurs de la droite radicale nationaliste, que « l'alévisme-bektaşisme est une hétérodoxie turque qu'on doit rendre compatible avec l'islam orthodoxe<sup>1455</sup> ». Le président Süleyman Demirel participe officiellement aux célébrations de Hacı Bektaş Veli (1209-1271), vénéré saint et ancêtre par la communauté. Mais deux visions de l'histoire, officielle et dissidente, continuent de s'affronter ouvertement. À titre d'exemple, dans un livre tout à fait officiel, publié en 1994 par la préfecture d'Erzincan, on peut lire, à propos des massacres perpétrés par Selim I<sup>er</sup> sur les « hérétiques », que « l'armée ottomane a fauché les alévis enragés qui continuaient à semer la mort jusqu'au bout. Il a également fait exécuter les prisonniers de guerre sur-le-champ<sup>1456</sup> ». La lecture que fait une association de gens de lettres de l'épisode la même année, est tout autre : « À son retour, Selim a organisé un génocide contre l'alévisme anatolien<sup>1457</sup>. »

Depuis plusieurs années, le gouvernement d'Erdoğan donne des signes d'ouverture vis-à-vis de cette communauté, qui n'est toutefois considérée, au mieux, que comme un groupe culturel ou folklorique, sans que sa reconnaissance officielle comme confession et son « émancipation » soient envisagées. La communauté alévie, dont les structures hiérarchiques basées sur la présence des *dede* ne fonctionnent plus, ou si mal<sup>1458</sup>, subit de plein fouet les effets du déracinement de ses régions d'origine, en Anatolie centrale essentiellement, sous la pression de l'État, mais aussi de l'exode rural



des décennies passées. La disparition de la gauche la laisse orpheline, le condamnant à survivre grâce à l'existence d'un champ religieux, culturel et associatif riche, mais sans acteur politique en mesure de la structurer.

## LA QUESTION KURDE

Nous avons déjà eu l'occasion d'insister sur l'évolution de la question kurde sous le pouvoir kémaliste ; après 1938-1939, avec la fin des opérations militaires on assiste à une relative accalmie, même si en 1943, 33 paysans kurdes, accusés de contrebande avec l'Iran, sont exécutés sommairement sur décision personnelle du général Mustafa Muğlalı (1882-1951). Selon l'hagiographie militaire de ce général, l'un des rares officiers à être jugés et condamnés (mais aussitôt érigé en idole) dans la Turquie d'avant le tournant des années 2010, cette décision était pleinement justifiée : « On ne pouvait les définir comme des citoyens. De plus, beaucoup d'entre eux n'étaient effectivement pas citoyens. Ils ne se contentaient pas seulement de piller, ils se livraient également à la contrebande. Fallait-il penser à la patrie ou à ce type de citoyens<sup>1459</sup> ? »

Rien n'indique qu'après cet épisode les Kurdes aient été considérés comme des citoyens à part entière. Graduellement, on assiste cependant à un apaisement au Kurdistan, dû en partie à l'épuisement de la contestation kurde qui sort très affaiblie de quinze années de résistance presque ininterrompue, et en partie à la décision du régime d'İnönü, qui contrôle désormais l'essentiel des villes et des routes du Kurdistan, de décréter un *modus vivendi* avec les Kurdes pendant les années de la Deuxième Guerre mondiale. Le passage au pluralisme politique en 1945-1946 permet à de nombreux dignitaires kurdes, parmi lesquels des « kurdistes », comme Abdülmelik Fırat (1934-2009), petit-fils de cheikh Said, exécuté en 1925, ou encore Mustafa Remzi Bucak (1912-1995), d'entrer au Parlement. Certes, leurs marges de manœuvre sont étroites et ils ne peuvent s'affirmer comme Kurdes, mais leur intégration annonce néanmoins une « normalisation » de la situation au Kurdistan.

À partir de 1958, cependant, la question kurde fait de nouveau surface en Turquie. En 1958, le retour du mythique dirigeant kurde Mustafa Barzani en Irak de son exil soviétique commencé en 1946, puis la révolte qui porte son nom, lancée en 1961, réactivent l'espace kurde à l'échelle du Moyen-Orient et provoquent la naissance d'une nouvelle génération de « kurdistes » en Turquie même. La mouvance de gauche qui se renforce dans les années 1960, sert également de déclencheur à une contestation kurde qui s'autonomise graduellement.

L'arrestation, en 1959, de 49 intellectuels kurdes, parmi lesquels quelques « anciens », plutôt conservateurs, mais surtout beaucoup de



jeunes de sensibilité de gauche, montre combien l'État reste préoccupé par les tout premiers signes du « réveil » kurde. Le général Cemal Gürsel considère cette question parmi les plus inquiétantes auxquelles le régime militaire qu'il instaure après le coup d'État du 27 mai 1960 doit faire face<sup>1460</sup>. Sa décision de déporter les *agha* (« chef de tribus/ propriétaires terriens ») kurdes pendant 15 ans à Sivas est contestée par son Premier ministre İnönü qui lui explique « que cette solution, déjà expérimentée par le passé, n'est pas la bonne, puisqu'elle renforce l'allégeance du peuple aux *agha* ». Le Premier ministre insiste, à la place, sur la nécessité d'assimiler à la turcité les dignitaires kurdes<sup>1461</sup>, solution qui avait également échoué en son temps. La déportation des dignitaires, à une échelle modeste, prononcée néanmoins par les autorités militaires, ne parvient pas en effet à enrayer le « renouveau kurde », devenu irréversible. Le mouvement kurde s'organise alors à la fois dans la clandestinité (mais en refusant dans un premier temps toute action militaire) et dans la légalité à travers les DDKO (Foyers révolutionnaires culturels de l'Est). Quant à la répression du régime militaire de 1971-1973, qui transforme la prison de Diyarbakir en une réelle université politique, elle n'a pour seule conséquence que de radicaliser davantage les intellectuels et militants emprisonnés.

De plus en plus inquiet de la formation d'un « triangle » kurde à la frontière irako-irano-turque, Ankara poursuit une politique essentiellement répressive au tournant des années 1980<sup>1462</sup>, qui se traduit notamment par des manœuvres militaires d'une ampleur inédite. C'est dans ce contexte, encore aggravé par le phénomène de la violence en Turquie, la défaite de la révolte kurde de Mustafa Barzani (1903-1979) en 1975 et la rupture intergénérationnelle avec une jeunesse dont la politisation est précoce, que de nouvelles organisations kurdes verront le jour. Le PKK (*Partiya Karkaren Kurdistan*, Parti des travailleurs du Kurdistan) d'Abdullah Öcalan (né en 1948), dont le projet initial est d'ériger le Kurdistan en tête de pont d'une révolution socialiste à l'échelle régionale, fait partie de ces formations dont nombre de militants trouvent la mort sous le nouveau régime militaire de 1980. À la faveur du contexte très particulier du Moyen-Orient de cette décennie, marquée notamment par la guerre civile libanaise, Öcalan, qui avait quitté la Turquie avant le coup d'État, réorganise le PKK dans la vallée de la Bekaa au Liban pour lancer sa guérilla en 1984. La première phase de la « sale guerre », qui se poursuit jusqu'à l'enlèvement d'Öcalan en 1999 au Kenya où il avait trouvé refuge à l'ambassade grecque après son expulsion de Syrie, puis un séjour spectaculaire à Rome, laisse un bilan lourd : 40 000 morts (dont environ 30 000 de ses combattants), destruction de quelque 4 000 villages et hameaux, plus de 2 000 exécutions

extrajudiciaires. Le parti arrête la lutte armée de 2000 à 2005 ; la deuxième phase de la contestation, interrompue par des trêves ponctuelles, continue au moment de la rédaction de ces lignes. Parallèlement au PKK et son chef mythifié, qui servent d'acteurs de référence au Kurdistan, a émergé depuis la fin des années 1980 une nouvelle classe politique kurde, organisée légalement malgré l'interdiction de ses partis successifs. La dernière de ces formations, le DTP (*Demokratik Toplum Partisi*, Parti de la société démocratique), contrôle l'essentiel des municipalités kurdes et compte 36 élus au Parlement (dont un prisonnier, déchu de son mandat, et 5 autres incarcérés sans perte de mandat). Malgré la litanie des interdictions légales, il revendique désormais ouvertement l'autonomie politique et administrative du Kurdistan.

L'un des résultats importants de cette guerre aura été de provoquer une rupture de plus en plus affirmée entre le Kurdistan et le reste de la Turquie, entre les Kurdes et les Turcs. Jusqu'aux années 1970, la gauche kurde s'inscrivait dans une continuité avec son homologue turque et la classe politique kurde œuvrait à l'intérieur des grands partis turcs. Si de nos jours l'AKP dispose toujours d'une présence certaine dans les villes kurdes et s'il est sans doute le premier parti parmi les Kurdes à Istanbul, la « kurdicité » s'impose désormais en principale source de légitimité politique au Kurdistan. Nés ou grandis avec la répression du régime militaire, puis les conditions de la guerre, nombre de politiciens kurdes ne se reconnaissent plus dans la Turquie de l'« État unitaire ».

À la mobilisation kurde répond le rassemblement de la droite nationaliste turque, qui s'exprime par des affrontements intercommunautaires sporadiques, mais aussi lors des matchs de football<sup>1463</sup> ou autres moments de socialisation intense. Le prix que la société turque paye pour cette guerre est en effet considérable, tant la peur des jeunes soldats qu'on « transforme en êtres virils au prix de leur humiliation<sup>1464</sup> » la déchire et l'imaginaire tragique des civils, exigeant la défense des « Turcs opprimés », « réduits en esclavage dans leur propre pays », encerclés de l'extérieur et infiltrés de l'intérieur par tant de « traîtres », Kurdes, mais aussi intellectuels libéraux<sup>1465</sup>, compromettent sa démocratie.

## *En guise de conclusion*

### *Les incertitudes des années 2010*

*Le sultan Abdülhamid lui apparut dès le début de son rêve ; il était allongé, tout habillé, sur un divan dans une grande salle rouge foncé. Il portait un fez rouge et une redingote noire brillante ornée d'une médaille accrochée à un épais ruban jaune. Abdülhamid était partiellement couvert d'un tissu en soie étalé sur le divan. Avec sa petite taille, son grand nez et sa barbe noire, il correspondait à la description qu'on faisait de lui. Turgut était gêné et avait peur d'être si proche du sultan, mais il tentait de l'autre côté de retrouver confiance en lui : « Je suis un enfant de la République, je suis un enfant de la République », répétait-il. Il se sentait comme un élève de l'école primaire et se demandait : « Pourquoi donc devrais-je avoir peur d'Abdülhamid ? » Mais cet homme, qui ne disait pas un mot, exerçait une autorité effrayante sur lui. D'un signe de main, il demanda à Turgut de s'asseoir. Il prit place sur la chaise à côté du divan.*

*[...]*

*Soudain, la pièce s'obscurcit, Turgut ne voyait pratiquement plus le divan. C'est alors qu'il entendit une voix : « Pourquoi ne parviens-je pas à les arrêter, alors que j'ai créé la Troisième République<sup>1466</sup> ? » Il tourna la tête vers là d'où venait la voix ; en face de lui se dressait Mustafa Kemal. Pour quelqu'un qui l'avait vu en peinture, il était presque méconnaissable. Il s'était beaucoup épaissi, avait perdu presque tous ses cheveux et son dos s'était courbé. Sa voix était fatiguée et on voyait briller ses dents en or lorsqu'il parlait. Son visage tout froissé était couvert de poils blancs. Il portait une vieille robe de chambre. Turgut décida de prendre son courage à deux mains et s'exprima : « Mais comment se fait-il que vous ne parveniez pas à les arrêter ? Ce n'est pas vous qui gouvernez ? » Mustafa Kemal fit un signe d'impuissance. Turgut se réveilla alors qu'il avançait vers lui.*

Oğuz Atay (1943-1977),

*Disconnectus Erectus* , 1971-1972<sup>1467</sup>.

Au terme de cette enquête portant sur plusieurs siècles, force est de constater combien trois tensions, chaque fois recomposées dans un contexte politique et social inédit, marquent l'histoire ottomane, puis turque, sur la très longue durée. La première voit s'opposer les dynamiques de centralisation et de fragmentation, qui participe ensemble à la fabrique sociale et politique ottomane et turque. Depuis son établissement dans les périphéries balkaniques au <sup>xiv</sup>e siècle jusqu'aux grandes réformes du milieu du <sup>xix</sup>e, en effet, le « centre » est parvenu à s'imposer en cadre de gestion efficace, à transplanter dans son sillage une culture administrative et politique, autant que des manières d'être et des normes culturelles propres, pour reconfigurer l'espace urbain et l'uniformiser partiellement. Les réformes entreprises depuis les *Tanzimat* l'ont renforcé pour le doter d'une homogénéité de corps et des outils de contrôle sur la société. Les régimes unionistes et kémalistes, qui ont fait preuve de leur capacité à se déployer sur de vastes étendues, d'abord ottomanes, puis anatoliennes, ont mis à leur profit l'existence d'une administration déjà centralisée, ses réseaux de

socialisation constitués d'officiers et de fonctionnaires, ses moyens de communication et son ingénierie politique, sociale, voire démographique. Pourtant, cette compétence centralisatrice n'a jamais suffi à prévenir une fragmentation, y compris territoriale, traduite par la présence de pouvoirs centrifuges ou d'espaces autonomes. Conformément à une gestion traditionnelle tout impériale, le pouvoir ottoman a accepté leur existence, en les reconnaissant parfois officiellement, en tentant, à d'autres moments, en fonction de ses intérêts conjoncturels, de les réduire par la coercition. Malgré ses discours insistants sur une nation unie et uniformisée d'individus-citoyens et en dépit de moyens coercitifs et administratifs performants à sa disposition, notamment depuis la deuxième moitié du <sup>xx</sup>e siècle, la République n'a souvent pas eu d'autre choix que de « contourner » ces espaces récalcitrants et/ou d'intégrer leurs représentants comme interlocuteurs privilégiés.

La deuxième tension s'observe entre un imaginaire politique sacralisant l'État, voire la personne du prince, et la réalité du pouvoir comme lieu de multiples conflictualités internes. En dépit de la grande autonomie d'action et de l'immunité supra-sociale dont il jouit, l'État est contraint de se reproduire par l'intégration d'acteurs économiques, sociaux, politiques, selon les périodes, aussi militaires, qui lui sont extérieurs. Cette « expansion », condition de son ancrage dans la société et de sa reproduction dans la durée, ne peut qu'amplifier les luttes pour la redistribution d'une rente symbolique et matérielle entre un nombre important d'« agents » : « étatiques », à savoir bureaucratiques, « gouvernementaux », autrement dit nommés par les élus de manière discrétionnaire, « paraétatiques », cooptés souvent en dehors de tout cadre légal. Sans nécessairement réduire son efficacité, ces conflits transforment chroniquement l'État en l'arène d'une violence interne, qui s'articule avec la violence politique et sociale venant de la société elle-même.

Enfin, la troisième tension, marquant les régimes unioniste, kémaliste et post-kémaliste, émerge entre l'identité officielle que promeut et dicte l'État, et l'impossibilité de tout projet qui vise à « faire société » en la prenant comme socle. Nul n'a mieux exprimé que Ziya Gökalp, théoricien du comité Union et Progrès, les trois horizons auxquels devait parvenir l'État pour construire une nation avec laquelle il ne ferait qu'un : la turcification, permettant la reproduction de l'essence de la nation dans la durée ; l'islamisation, en tant qu'établissement des normes morales nécessaires à la cohésion sociale ; la contemporanéisation, témoignant de la capacité des Turcs d'adopter, à chaque âge, la plus performante des civilisations existantes<sup>1468</sup>. On ne peut contester que ces objectifs, fixés peu avant la débâcle de la Grande Guerre en 1918, ont effectivement permis à

l'État de se doter d'une « nation », autrement dit d'un noyau dur turc, sunnite et occidentalisé, soudé autour de lui, son récit historique et ses projections de l'avenir. Mais à vouloir trancher dans le vif pour gérer la « crise » d'un empire finissant par l'exclusion massive des communautés chrétiennes restantes et la marginalisation du courant islamiste, l'« équation gökalpienne » a déclenché, dans le contexte républicain, de violents conflits. Le premier, ethnolinguistique, se traduit par la contestation kurde qui refuse de s'identifier à la turcité ; le deuxième, ethno-confessionnel, trouve son expression dans les revendications aléviées d'émancipation et dans la violence systémique ou sporadique qui vise cette communauté ; un troisième, « civilisationnel », est arrivé à son acmé lors des antagonismes denses qui ont opposé l'armée, et au-delà l'État, aux *mürteci*, « partisans de la réaction religieuse », pour aboutir à un incertain *statu quo* au tournant des années 2010.

Ces tensions, portées à leur paroxysme au cours des dernières décennies, expliquent aussi les spécificités de la Turquie par rapport à son environnement européen et moyen-oriental. Certes, depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale, qui a témoigné du passage d'un régime de parti unique ne cachant nullement ses sympathies pour l'Allemagne nazie à un système pluraliste pro-occidental, le pays s'est doté de l'ossature institutionnelle d'une démocratie formelle, que les régimes militaires n'ont pu qu'interrompre provisoirement ; les élections, dont les résultats ne sont (presque) jamais contestés par les protagonistes politiques, sont tenues régulièrement. La société est diversifiée, la presse en grande partie libre et la « classe intellectuelle », dense, ouverte sur le monde. Ces atouts, qu'on ne peut trouver dans une grande partie des systèmes politiques moyen-orientaux, même après les contestations révolutionnaires de 2011, rapprochent indéniablement la Turquie des démocraties européennes. D'un autre côté, l'État, qui jouit d'une autonomie d'action considérable, place le sécuritaire au cœur de ses dispositifs juridiques, coercitifs mais aussi doctrinaux. Il maintient vivace le principe d'une nation organique, et ce, malgré la reconnaissance depuis quelques années du fait kurde et refuse de condamner les violences destructrices du passé à l'encontre des communautés non musulmanes. Son attachement au nationalisme turc, lourd d'élans social-darwinistes, teinté ou non d'islam et le culte qu'il voue à la notion de puissance, rapprochent parfois la Turquie actuelle de l'Europe des années 1920-1930 et non pas de celle d'après la Deuxième Guerre mondiale.

Nul doute que les liens avec l'Europe ont facilité, notamment durant les années 2004-2005, la sortie de deux décennies de plomb et la mise en place de plusieurs réformes importantes, portant sur

l'élargissement des libertés individuelles. Sans cet épisode, les historiens dissidents n'auraient jamais eu la possibilité d'organiser, au cœur même d'Istanbul, une conférence sur « 1915 » au cours de laquelle le fameux « G-Word » (« génocide ») a pu être prononcé. Il n'est pas lieu ici d'insister longuement sur les circonstances exceptionnelles qui, de la présence d'une coalition social-démocrate-verte en Allemagne à la volonté du gouvernement grec de Kostas Smitis de normaliser ses rapports avec son homologue, ont permis le réchauffement entre Ankara et Bruxelles, ni davantage d'engager dans une polémique sur la sincérité ou le cynisme de telle ou telle capitale européenne, ou de la Turquie elle-même, dans la gestion de cette candidature particulière. Au moment où nous écrivons ces lignes (printemps 2012), force est cependant de constater que le processus d'intégration européenne, censé, selon le calendrier initial, arriver à son terme en 2014, est au point mort, ni Bruxelles ni Ankara n'étant en mesure de l'accélérer, ou même désireux de le faire. Plus important encore, l'ensemble des dossiers qui « posaient problème » en 2004, qu'ils soient ouvertement évoqués ou lourdement mentionnés en « sous-texte », continuent à hypothéquer l'avenir de la Turquie, et partant des relations turco-européennes. Si le pouvoir politique des militaires a été effectivement érodé, la question kurde, à l'origine d'affrontements meurtriers et d'une tension croissante dans la société, est loin d'être résolue. Le blocage dans le dossier concernant Chypre, pays qu'Ankara refuse de reconnaître uni malgré ses promesses de 2004, est source de tensions avec l'Union qui, pour manifester son mécontentement, bloque l'ouverture des négociations sur de nombreux « chapitres », compromettant ainsi le processus d'adhésion dans son intégralité. Le refus turc de normaliser ses liens avec l'Arménie, malgré un accord bel et bien signé (mais non ratifié par le Parlement) le 10 octobre 2009, et de modifier le regard officiel sur « 1915 », place Ankara dans une situation pour le moins délicate à l'horizon du centième anniversaire du génocide en 2015. Si la Turquie ne souhaite plus « faire trembler le monde », comme l'exprimait une contribution de l'idéologue unioniste Ziya Gökalp à l'esthétique poétique<sup>1469</sup>, elle ne vise pas moins, selon la ligne de conduite d'Ahmet Davutoğlu, ministre des Affaires étrangères depuis 2009, à s'imposer comme une puissance régionale, notamment dans l'ancien espace ottoman. Mais sous l'impact des crises successives et des insurrections régionales, la politique de « zéro problème » avec les États de la région que prônait ce professeur de relations internationales, a laissé place à la réalité du trop-plein de problèmes, avec Israël, le monde arabe et l'Iran, ébranlant l'axe Tel-Aviv-Ankara, mais aussi le *statu quo* antikurde avec la Syrie et l'Iran.

Plus important encore, à défaut de renoncer à une doctrine officielle, la Turquie du tournant des années 2010 doit gérer un problème identitaire et une quête idéologique aussi complexes que déchirants que lors des années 1910, durant lesquelles la vie intellectuelle était divisée entre les courants nationaliste, islamiste, occidentaliste et libéral, ce dernier insistant sur la nécessité d'une décentralisation poussée de l'empire et l'importance de l'initiative privée. La « synthèse », déjà mentionnée, que Ziya Gökalp a réalisée entre les trois premiers courants au prix de l'élimination physique du libéralisme ottoman, a fait preuve de sa viabilité pendant près d'un siècle, pour s'articuler, avec plus ou moins de bonheur, avec le kémalisme comme idéologie par défaut de l'État. Elle a permis, en effet, aux partis de droite, mais aussi aux autorités du régime militaire du 12 septembre, d'intégrer l'islam, entendu comme croyance, frontière ethnique, doctrine juridique, espace de socialisation, mode de contrôle social... dans leurs dispositifs de légitimation. La virulence de la hiérarchie militaire dans les années 1990 contre l'*irtica* (« réaction religieuse »), qui n'a pu mobiliser qu'une partie de la bureaucratie, de la justice et de la « classe intellectuelle », la désintégration de la classe politique « traditionnelle », qui s'est transformée en un « cartel » inféodé à l'armée<sup>1470</sup>, l'endurance d'un électorat conservateur enrichi de nouvelles élites économiques, politiques et intellectuelles, se sont conjugués pour porter l'AKP durablement au pouvoir, vidant ainsi le « kémalisme » d'une grande partie de sa capacité d'attraction. La marginalisation politique de l'armée a transformé les rapports de pouvoir au sommet de ce que le politiste Ahmet Insel appelait la république prétorienne de Turquie<sup>1471</sup>, privant dans la foulée le « kémalisme » de son principal site de reproduction. L'AKP, qui ne pouvait plus invoquer les références classiques de l'islamisme comme Hassan al-Banna ou Seyyid Qotb, tant elles paraissaient désormais éloignées de son néo-conservatisme et son attachement à une économie néolibérale, n'avait plus qu'à se replier, comme la plupart de ses prédécesseurs, sur la synthèse de Ziya Gökalp, et en assumer aussi bien sa turcité, son islamité et son occidentalité.

Nul doute qu'au cours du processus qui, de 2002 à 2012, lui a permis d'évoluer d'une force « anti-État » en maître du même État, le parti de Recep Tayyip Erdoğan a aussi réussi à forger une nouvelle pensée officielle, basée autant sur la grandeur historique ottomane que sur la puissance turque promise par l'avenir. La « synthèse » de Gökalp qui, par le truchement de l'AKP, prend sa revanche sur le radical-kémalisme des généraux, a-t-elle une chance de succès dans la Turquie des années 2010 ? Au moment de l'élaboration de cette « formule identitaire » par Gökalp, les dignitaires tribaux et confrériques ainsi

que les notabilités kurdes se rangeaient encore massivement sous la bannière de l'islam et du khalifat. Aujourd'hui, la société kurde est largement urbanisée et détribalisée, riche d'une longue tradition de contestations, ainsi que d'un récit historique, d'un imaginaire géographique, de symboles nationaux forts et les moyens de communication et les médias parallèles pour les diffuser ; elle voue ainsi à l'échec toute tentative de la « dissoudre » dans un islam pluriel mais turco-centré. De même, l'« islam » comme religion par défaut de l'État, identité obligée et système de valeurs de la « nation », conçu par Gökalp (dans les années 1910) et Erdoğan (de nos jours) ne peut, quelle que soit la nature des concessions symboliques, intégrer les alévis. Cette communauté, encore recroquevillée sur ses structures rurales au tournant des années 1920, porte aujourd'hui sur ses épaules le poids des décennies républicaines, marquées par des traumatismes majeurs, de la destruction de la région de Dersim aux pogroms des années 1970. Si elle ne dispose pas d'un champ politique autonome, encore moins d'ancrage territorial, comme c'est le cas du groupe kurde, elle n'est pas moins travaillée par un discours historique propre, à l'exact opposé de celui de l'État, centré sur la turco-islamité de l'Empire ottoman et de la Turquie moderne. Elle associe, dans sa grande majorité, l'AKP au sunnisme dominant. Qu'en est-il de l'occidentalisme, ou de l'objectif de « rattraper le niveau de civilisation la plus élevée » comme le définissait Mustafa Kemal à la suite de Ziya Gökalp ? Le conservatisme social, puissant moteur « antiréformiste » dans l'Empire ottoman du <sup>xix</sup>e siècle, qui se nourrit maintenant d'un nationalisme antioccidental largement diffusé au sein de la société, a servi d'idéologie de repli pour les oppositions au laïcisme kémaliste musclé des militaires durant les années 1990 et 2000. Il peut, potentiellement du moins, se dresser contre l'« occidentalité » de l'AKP qui, quelle que soit sa radicalité discursive, n'est pas en mesure d'adopter pour le moment une stratégie de rupture avec les États-Unis et l'Otan. Enfin, le culte de la grandeur et de la puissance, jadis si cher à Ziya Gökalp, qu'Erdoğan reprend sous la devise : « Nous ne sommes pas un État tribal, mais héritier d'empire<sup>1472</sup> », ne manque pas de satisfaire un électorat qui a tant souffert d'un complexe de faiblesse au cours du <sup>xx</sup>e siècle, mais il peut constamment se heurter à l'épreuve du réel dans un Moyen-Orient versatile et produire des effets qu'Ankara ne saurait être en mesure de maîtriser.

Gouvernée par un pouvoir hégémonique qui, fort de la confiance que lui accordent 50 % de l'électorat, est devenu prisonnier d'un transfert de l'imaginaire de la puissance de l'« homme Erdoğan » au régime AKP, la Turquie des années 2010 se trouve sans contrepouvoirs, sans mécanismes de contrôle et d'équilibre qui exigent bien plus que la simple existence institutionnelle d'organes exécutifs,



législatifs et judiciaires distincts. À titre d'exemple, l'indépendance, sans doute réelle, des tribunaux, n'interdit nullement les arrestations arbitraires d'intellectuels par un appareil judiciaire surpolitisé, prompt à interpréter les lois en fonction du spectre du « terrorisme » qui le hante. On ne peut dès lors s'étonner que sur 35 117 personnes condamnées dans le monde depuis les attentats du 11 septembre pour « crimes terroristes », 12 897 le soient en Turquie de l'AKP<sup>1473</sup>, présentée comme le tout premier modèle heureux d'une « démocratie musulmane », quoique légèrement « islamiste sur les bords ». La puissance des médias de la communauté de Fethullah Gülen (voir le chapitre 14) qui soutiennent le parti d'Erdoğan, n'explique qu'en partie cette absence de contre-pouvoirs. En cédant à la tentation d'ultranationalisme et/ou d'un laïcisme guerrier, les autres partis, de droite comme de gauche, se sont condamnés à une marginalité politique durable, qui interdit toute perspective d'alternance. Si ce vide politique est porteur de stabilité comme le montrent les victoires à répétition de l'AKP, il peut se révéler source d'un nouvel autoritarisme tant il pave le chemin d'un pouvoir sans partage, voyant potentiellement dans toute opposition, toute critique, une nouvelle manifestation de « trahison », ou pire encore, un nouvel avatar du « terrorisme ».

Oğuz Atay, le romancier cité en exergue de cette conclusion, qualifiait l'intellectuel turc, pris en tenaille entre Abdülhamid II, autocrate terrifiant mais rassurant, et Mustafa Kemal, dictateur crépusculaire et impuissant, de *Disconnectus erectus*, curieuse espèce ne pouvant se tenir nulle part et condamnée par conséquent à tomber. Sa chute accélérerait, selon le romancier disparu dans la fleur de l'âge, celle de la société dont elle n'était que l'une des manifestations initiales. Sans succomber à cette mélancolie de l'abîme, force est de reconnaître que l'hégémonie politique qu'exerce aujourd'hui l'AKP amplifie les crises structurelles, y compris « idéologiques » de la Turquie, rappelées tout au long de ces pages. Ni le remplacement du kéralisme par un gökalpisme qui ne dit pas son nom, ni la substitution de la grandeur ottomane à la rupture cosmique de Mustafa Kemal, ne sauront être à même de surmonter les fragmentations ethnoлингuistiques et ethnoconfessionnelles, les contestations sociales et politiques radicales, ou les conflits internes aux élites bureaucratiques, militaires, judiciaires, intellectuelles dont le pays est le théâtre. Ils suffiront encore moins à réaliser l'utopie d'une société « organique », turco-islamique. « Faire société » en Turquie exigerait, plus que jamais, qu'on prenne acte de l'échec des tentatives unanimistes du passé pour enfin reconnaître la légitimité des pluralismes ethniques, confessionnels, politiques et « civilisationnels », avec les déchirures

qu'ils expriment dans l'arène publique actuelle. Au-delà des cadres institutionnels formels, seule une démocratie radicalement redéfinie permettrait à la Turquie d'enrayer les nouvelles vagues de contestations radicales dont elle fut si souvent et si violemment le terreau tout au long des <sup>xix</sup>e et <sup>xx</sup>e siècles.

L'une de ces vagues pourrait bien naître de la version *ulusalcı* du kémalisme, terme dérivé du néologisme *ulus* (« nation ») des années 1920, combinaison d'ultranationalisme et d'ultralaïcisme, chargeant la jeunesse de puiser « dans le sang noble qui coule dans ses veines », pour défendre « l'indépendance et la République » contre « les détenteurs du pouvoir » coupables « d'ignorance, de connivence, voire de trahison », au service « des intérêts des envahisseurs »<sup>1474</sup>. L'historien sait en effet que toute hégémonie politique est inscrite dans un cadre temporel donné et non pour l'éternité ; elle nourrit souvent, à son corps défendant, d'autres projets concurrentiels, qui partagent avec elle la même matrice axiologique pour mieux la mettre à terre.

# NOTES

## Notes de l'Introduction

1- Dersim Mebusu Lütüfi Fikri Bey'in Günlüğü, « Daima Muhalefet », Istanbul, ARMA Yayınları, 1991, p. 45-46.

2- *Ibid.*, p. 67.

3- *Ibid.*, p. 68, 77.

4- En français dans le texte. *Ibid.*, p. 111, 113.

5- *Ibid.*, p. 63, 108.

6- *Ibid.*, p. 127.

7- Dorothée Guillemarre-Acet, *L'Allemagne, l'Empire ottoman et la Turquie républicaine : relations politiques et liens culturels (1908-1933)*, thèse de doctorat de l'Inalco, préparée sous la direction de François Georgeon, 2006.

8- Klaus Kreiser & Christophe K. Neumann, *Kleine Geschichte der Türkei*, Stuttgart, Philipp Reklam, 2003.

9- Stanford J. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, 2 vol., Cambridge, Cambridge University Press, 1976-1977 ; Halil İnalcık, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, vol. 1 : 1300-1600, Cambridge, Cambridge University Press, 1997 ; Suraiya Faroqhi, Bruce McGowan, Donald Quataert & Şevket Pamuk (dir.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, vol. 2, 1997 ; Erik-Jan Zürcher, *Turkey. A Modern History*, Londres, I.B. Tauris, 2004 ; Carter Vaughn Finley, *Turkey, Islam, Nationalism and Modernity, A History (1789-2007)*. New Haven, Yale University Press, 2010 ; Reşat Kasaba (dir.), *The Cambridge History of Turkey*, vol. IV : *Turkey in Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008 ; M. Şükrü Hanioğlu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

10- Bernard Lewis, *Islam et Laïcité. La naissance de la Turquie moderne*, Paris, Fayard, 1988 ; Robert Mantran (dir.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 1989 ; Semih Vaner (dir.), *La Turquie*, Paris, Fayard, 2005 ; Hamit Bozarslan, *Histoire de la Turquie contemporaine*, Paris, La Découverte, 2007.

11- François Furet, *Penser le XXe siècle*, Paris, Robert Laffont, 2007, p. 1075.

12- Bernard Lewis, *op. cit.*, Erik-Jan Zürcher, « The rise and fall of "modern" Turkey », <http://64.233.183.104/search?q=cache:duc-KbNfN8QJ:www.let.leidenuniv.nl/tcimo/tulp/Research/Lewis.htm+%22Rise+and+fall+of+emergence+of+modern+turkey&hl=fr&ct=clnk&cd=1&gl=fr>

13- Mete Tunçay, « Atatürk'e Nasıl Bakmak ? », *Toplum ve Bilim*, n° 4, 1978, p. 86-92.

14- Fikret Adanır, « Kemalist Authoritarianism and Fascist Trends in Turkey during the Inter-War Period », in Stein Ugelvik Larsen (dir.), *Fascism Outside Europe. The European Impulse*

against Domestic in the Diffusion of Global Fascism, Boulder, Social Science Monographs, 2001, p. 313-361.

## Notes du chapitre 1

15- Ibn Khaldoun, *Le Livre des exemples*, vol. 1, Paris, La Pléiade, 2002, p. 297.

16- Cité par Maria Todorova, *Imaginaire des Balkans*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2011, p. 117.

17- Cemal Kafadar, *Between Two Worlds. The Construction of the Ottoman State*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1995, p. 130.

18- Murat Belge, *Osmanlı'da Kurumlar ve Kültür*, Istanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, p. 39.

19- Irène Belidiceanu « Les débuts : Osman et Orhan », in Robert Mantran (dir.), *op. cit.*, p. 19.

20- Cemal Kafadar, *op. cit.*, p. 18.

21- Nicolas Vatin, « L'ascension ottomane (1362-1402) », in Robert Mantran (dir.), *op. cit.*, p. 46.

22- Cemal Kafadar, *op. cit.*, p. 18.

23- İdris Küçükömer, *Bütün Eserleri 2 – Sivil Toplum Yazıları*, Istanbul, Bağlam Yayınları, 109.

24- Nicolas Vatin, art. cité, p. 79.

25- Halil İnalcık, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, vol. 1 : 1300-1600, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 55.

26- Mehmet Ali Kılıçbay, « Tarihsel bir İnşa Olarak Ulus », *Türkiye Günlüğü*, n° 23, 1993, p. 6.

27- Daniel Goffman, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 9.

28- Halil İnalcık, *op. cit.*, p. 19.

29- Paul Wittek, *Rise of the Ottoman Empire. Studies on the History of Turkey, 13th-15th Centuries*, Londres, Royal Asiatic Society, 1938 (traduction française : *La Formation de l'Empire ottoman*, Londres, Variorum Reprints, 1982).

30- Mehmed Fuad Köprülü, *Les Origines de l'Empire ottoman*, Paris, Éditions Boccard, 1935.

31- Cemal Kafadar, *op. cit.*, p. 12.

32- Halil İnalcık, *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire. Essays on Economy and Society*, Bloomington, Indiana University Press, 1993, p. 6.

33- Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl*, Istanbul, Birey ve Toplum

34- Cf. Stéphane Yérasimos, *La Fondation de Constantinople et de Sainte-Sophie dans les traditions turques : légendes d'Empire*, Paris, IFEA & Librairie d'Amérique et d'Orient, 1990.

35- Murat Belge, *Osmanlı'da Kurumlar ve Kültür*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, p. 49.

36- Hüseyin Arslan, *16. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Yönetim, Nüfus, İskân, Göç ve Sürgün*, İstanbul, Kaktüs Yayınları, 2001, p. 113.

37- İlber Ortaylı, *Türkiye İdare Tarihi*, Ankara, TODAİE, 1979, p. 85.

38- Annie Berthier, « Un document retrouvé : la première lettre de Soliman au roi François Ier (1526) », *Turcica*, vol. 27, 1995, p. 263-266.

39- Murat Belge, *op. cit.*, p. 61.

40- Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 1998, p. 86.

41- Cité par Lucette Valensi, *Venise et la Sublime Porte. La naissance du despote*, Paris, Hachette, 1987, p. 67.

42- Cemal Kafadar, *op. cit.*, p. 2.

43- Nicolas Vatin, art. cité, p. 45.

44- Irène Beldiceanu, art. cité, p. 30.

45- Nicolas Vatin et Gilles Veinstein, *Le Sérail ébranlé. Essai sur les morts, disparitions et avènements des sultans ottomans. XIVe-XIXe siècle*, Paris, Fayard, 2003, p. 38.

46- Ahmet Yaşar Ocak, *op. cit.*, p. 100-101.

47- Nicolas Vatin, art. cité, p. 46.

48- Nicolas Vatin et Gilles Veinstein, *op. cit.*, p. 294.

49- Alfredo Morabia, *Le Gihad dans l'Islam médiéval*, Paris, Albin Michel, 1993.

50- Cemal Kafadar, *op. cit.*, p. 54.

51- İlber Ortaylı, *op. cit.*, p. 86.

52- Cemal Kafadar, *op. cit.*, p. 15.

53- *Ibid.*, p. 52.

54- Niyazi Berkes, *Teokrasi ve Laiklik*, İstanbul, Adam Yayınları, 1984, p. 74.

55- Ahmet Yaşar Ocak, *op. cit.*, p. 91.

56- *Ibid.*, p. 91-92.

57- Heghnar Watenpaugh, *The Image of an Ottoman City. Imperial Architecture and Urban Experience in Aleppo in the XVIth and XVIIth Centuries*, Leiden & Boston, Brill, 2005, p. 10.

58- Cité in Cemal Kafadar, *op. cit.*, p. 1.

59- *Ibid.*, p. 17.

60- Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, vol. 2 : 1453-1559, İstanbul, 1974, p. 141.

61- *Ibid.*, p. 143-153 ; Halil İnalçık, *An Economic History*, *op. cit.*, p. 21.

62- Murat Belge, *op. cit.*, p. 141.

63- Halil İnalçık, *An Economic History*, *op. cit.*, p. 14.

64- Ömer Lüfü Barkan, *Türkiye'de Toprak Meselesi. Toplu Eserler*, vol. 1, İstanbul, Gözlem Yayınları, 1980, p. 151.

65- *Ibid.*, p. 164.

66- Murat Belge, *op. cit.*, p. 55.

67- İlber Ortaylı, *op. cit.*, p. 141.

68- Halil İnalçık, « Türk Tarihinde Türe ve Yasa Geleneği », *Doğu-Batı*, n° 13, 2000-2001, p. 173.

69- Nicolas Vatin et Gilles Veinstein, *op. cit.*, p. 82.

70- Halil İnalçık, *The Middle East*, *op. cit.*, p. 40-41.

71- Nicolas Vatin et Gilles Veinstein, *op. cit.*, p. 86.

72- Halil İnalçık, *An Economic History*, *op. cit.*, p. 69.

73- Ümit Hassan, *Osmanlı. Örgüt-Inanç-Davranıştan Hukuk-İdeolojiye*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, p. 190-191.

74- Ahmet Mumcu, *op. cit.*

75- Halil İnalçık, *The Middle East*, *op. cit.*, p. 47.

76- Nicolas Vatin et Gilles Veinstein, *op. cit.*, p. 91.

77- *Ibid.*, p. 156-157.

78- Ergun Hıncıılmaz, *Cellatları da Asarlar*, İstanbul, Altın Yayınevi, 1994, p. 31.

79- Nicolas Vatin et Gilles Veinstein, *op. cit.*, p. 167.

80- Cité par Bernard Lewis, *Istanbul and the Civilization of the Ottoman Empire*, University of Oklahoma Press, 1972, p. 88-90.

- 81- Ahmet Mumcu, *op. cit.*, p. 91.
- 82- *Ibid.*, p. 71.
- 83- Şerif Mardin, « Center-Periphery Relations : A Key to Turkish Politics », *Deadalus*, n° 102, 1972-1973, p. 169-191.
- 84- Niyazi Berkes, *100 Soruda Türkiye İktisat Tarihi*, vol. 2, İstanbul, Gerçek Yayınları, 1979, p. 141.
- 85- Halil İnalcık, *The Middle East*, *op. cit.*, p. 84.
- 86- Ahmet Mumcu, *Divan-t Humayun*, Ankara, Birey ve Toplum Yayınları, 1981, p. 59-160.
- 87- Nicolas Vatin et Gilles Veinstein, *op. cit.*, p. 193-197.
- 88- Murat Belge, *op. cit.*, p. 157.
- 89- Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devletinde*, *op. cit.*, p. 31.
- 90- *Ibid.*, p. 115.
- 91- Ahmet Mumcu, *Tarih İçindeki Genel Gelişimiyle Birlikte Osmanlı Devletinde Rüşvet (Özellikle Adli Rüşvet)*, İstanbul, İnkilap Kitabevi, 1985, p. 85.
- 92- Halil İnalcık, *An Economic History*, *op. cit.*, p. 75.
- 93- Metin Kunt, « Müteşebbis Bir Osmanlı Veziri : Derviş Mehmed Paşa », *Toplum ve Bilim*, n° 2, 1977, p. 62-63.
- 94- Klaus Kreiser et Christophe K. Neumann, *Kleine Geschichte der Türkei*, Stuttgart, Philipp Reklam, 2003, p. 217.
- 95- Halil İnalcık, *An Economic History*, *op. cit.*, p. 333.
- 96- Nicolas Vatin, art. cité, p. 120, 128.
- 97- Suraiya Faroqhi, *Approaching Ottoman History. An Introduction to the Sources*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 37.
- 98- Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam, Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, p. 37.
- 99- Suraiya Faroqhi, *Anadolu'da Bektaşilik*, İstanbul, Simurg Yayınları, 2003, p. 72.
- 100- Esra Yakut, *Şeyhülislamlık. Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, Ankara, Kitap Yayınevi, 2005, p. 39-40.
- 101- Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, Ankara, Akyıldız Matbaası, 1972, p. 64-65.
- 102- Murat Belge, *op. cit.*, p. 213.

103- Richard Repp, « Some Observations on the Development of the Ottoman Learned Hierarchy », in Nikki R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis. Muslim Religious in the Middle East Since 1950*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1972, p. 30.

104- Gilles Veinstein, « Les Ottomans : fonctionnarisation des clercs, cléricatisation de l'État ? », in Dominique Iogna-Prat et Gilles Veinstein (éd.), *Histoire des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme*, Paris, Flammarion, 2003, p. 183.

105- *Ibid.*, p. 186.

106- Esra Yakut, *op. cit.*, p. 42.

107- Hüseyin Altay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi. Medrese Programları-İcazetnameler-İslahat Hareketleri*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1983, p. 153.

108- Klaus Kreiser et Christophe K. Neumann, *op. cit.*, p. 255.

109- Hülya Canbolat, *17. Yüzyılda Ayntâb. Osmanlı Kentinde Toplum ve Siyaset*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, p. 68.

110- Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler*, *op. cit.*, p. 48.

111- Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, Sır Yayınları, 2008, p. 239.

112- Halil İnalçık, *An Economic History*, *op. cit.*, p. 126.

113- Mustafa Kara, *op. cit.*, p. 228.

114- Rüya Kılıç, *Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler*, Ankara, Kitap Yayınevi, 2005, p. 51.

115- Mustafa Akdağ, *op. cit.*, p. 128 ; Rüya Kılıç, *op. cit.*, p. 52.

116- Hülya Canbolat, *op. cit.*, p. 89.

117- Rüya Kılıç, *op. cit.*, p. 103.

118- *Ibid.*, p. 94.

119- Gilles Veinstein, « L'empire dans sa grandeur (XVIe siècle) », in Robert Mantran (dir.), *op. cit.*, p. 197.

120- İsmail Hakkı Uzunçarşılı, « 14 ve 15. Asırlarda Anadolu Beyliklerinde Toprak ve Halk İdaresi », *Belleten*, n° 5-6, vol. 2, 1938, p. 103.

121- Ömer Lüfü Barkan, *op. cit.*, p. 166.

122- Mustafa Akdağ, *op. cit.*, p. 124.

123- Ömer Lüfü Barkan, *op. cit.*, p. 146-147.

124- İlber Ortaylı, *op. cit.*, p. 94.

125- Stanford J. Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, Londres,



MacMillan, 1991, p. 97.

126- Hüseyin Arslan, *op. cit.*, p. 55.

127- Mustafa Akdağ, *op. cit.*, p. 315-316.

128- Halil İncalcık, *An Economic History*, *op. cit.*, p. 15.

129- Encümen Konukman, *Topuluktan Millete*, İstanbul, Belge Yayınları, 1989, p. 16-19.

130- Halil İncalcık, *The Middle East*, *op. cit.*, p. 53.

131- Cf. sur la polysémie de cette institution sous les empires arabes, Hugh Kennedy, *The Armies of the Caliphs, Military and Society in the Early Islamic State*, Londres & Cambridge, Routledge, 2001, p. 59.

132- Ahmet Mumcu, *Divan-ı Hümayûn*, *op. cit.*, p. 25.

133- Pour les exemples, cf. Hüseyin Arslan, *op. cit.*

134- Cf. Halil İncalcık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, 2. İstanbul, Eren Yayıncılık, 2005.

135- Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1983, p. 91-92.

136- Niyazi Berkes, *Atatürk ve Devrimler*, İstanbul, Adam Yayınları, 1982, p. 137.

137- Cf. Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality. The World of Evliya Çelebi*, Leiden & Boston, Brill, 2004.

138- Ömer Lütfi Barkan, « 14 ve 15. Asırlarda Anadolu Beyliklerinde Toprak ve Halk İdaresi », *Belleten*, n° 5-6, vol. 2, 1938, p. 99.

139- Ömer Lütfü Barkan, *op. cit.*, p. 132.

140- Cf. Y. Hakan Erdem, *Osmanlıda Köleliğin Sonu. 1800-1909*, Ankara, Kitap Yayınevi, 2004.

141- Nejat Göyünç, *Osmanlı İdaresinde Ermeniler*, İstanbul, Gültepe Yayınları, 1983, p. 26-27.

142- *Ibid.*, p. 36.

143- İlhan Tekeli & Selim İlkin, *Cumhuriyet'in Harcı*, vol. 1 : *Köktenci Modernitenin Doğuşu*, İstanbul, Bilgi üniversitesi Yayınları, 2007, p. 11.

144- M. Macit Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi. Mit ve Gerçek*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010, p. 129.

145- *Ibid.*

146- Nejat Göyünç, *op. cit.*, p. 49.

- 147- Murat Belge, *op. cit.*, p. 258.
- 148- Maria Todorova, *op. cit.*, p. 105.
- 149- Daniel Goffman, *op. cit.*, p. 46.
- 150- M. Macit Kenanoğlu, *op. cit.*, p. 312.
- 151- Halil İncalcık, *An Economic History*, *op. cit.*, p. 69.
- 152- Alexandar Fotic, « The Official Explanation for the Confiscation and Sale of Monasteries (Churches) and Their Estates at the Time of Selim II », *Turcica*, n° 26, 1994, p. 49.
- 153- Halil İncalcık, *An Economic History*, *op. cit.*, p. 191.
- 154- Laurent-Olivier Mallet, *La Turquie, les Turcs et les juifs. Histoire, représentations, discours et stratégies*, Istanbul, ISIS, 2008, p. 126. Cf. aussi Marc David Baer, « 17. Yüzyılda Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Nüfuz ve Mevkilerini Yitirmeleri », *Toplum ve Bilim*, n° 83, 1999-2000, p. 202-223.
- 155- Cf. Edhem Eldem, Daniel Goffman & Bruce Masters, *The Ottoman City between East and West : Aleppo, Izmir and Istanbul*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- 156- M. Fuad Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Ankara, Atay Kültür Yayınları, 1972, p. 156.
- 157- Ferdun Ergut, *Modern Devlet ve Polis. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal Denetimin Diyalektiği*, Istanbul, İletişim Yayınları, 2007, p. 86.
- 158- *Ibid.*, p. 96.
- 159- Hülya Canbolat, *op. cit.*, p. 195.
- 160- Suraiya Faroqhi, « Migration in the Eighteenth Century "Greater Istanbul" as Reflected in the *Kadı* Registers of Eyüp », *Turcica*, n° 30, 1998, p. 163-183.
- 161- Ferdun Ergut, *op. cit.*, p. 98.
- 162- Mustafa Akdağ, *op. cit.*, p. 41.
- 163- Robert Mantran, *La Vie quotidienne à Istanbul au siècle de Soliman le Magnifique*, Paris, Hachette, 1990, p. 123.
- 164- Maurice M. Cerasi, « 18. Yüzyıl Osmanlı Kenti », *Cogito*, 19, 1999, p. 204.
- 165- İlber Ortaylı, *Tanzimat'tan Sonra Mahalli İdareler (1840-1848)*, Ankara, TODAİE Yayınları, 1974, p. 95.
- 166- Osman Nuri Ergin, *Türk Belediyecilik ve Şehircilik Tarihi üstüne – Seçmeler*, Istanbul, Istanbul Büyükşehir Belediyesi, 1987, p. 116.
- 167- Ömer Lüfü Barkan, *op. cit.*, p. 177.
- 168- Sevilay Kaygalak, *Kapitalizmin Taşrası. 16. Yüzyıldan 19. Yüzyıla Bursa'da Toplumsal Süreçler ve Mekânsal Değişim*, Istanbul, İletişim Yayınları, 2008, p. 134.

169- Pour des exemples, cf. Ahmet Akgündüz, *İslâm Hukûnunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, Ankara, TTK Yayınları, 1988.

170- Ömer Lütfü Barkan, « Türkiye' de Din de Devlet », in *Cumhuriyet in 50. Yılı Semineri*, Ankara, 1975, p. 75-77.

171- İlber Ortaylı, *Türkiye İdare Tarihi*, *op. cit.*, p. 97.

172- Halil İnalcık, *An Economic History*, *op. cit.*, p. 360.

173- Gilles Veinstein, « Les provinces balkaniques », in Robert Mantran (dir.), *op. cit.*, p. 333.

174- Halil İnalcık, *The Middle East*, *op. cit.*, p. 87.

175- Hüseyin Arslan, *op. cit.*, p. 60.

176- Dina Rizk Khoury, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Taşra Toplumu. Musul 1540-1834*, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 1997, p. 44.

177- Hüseyin Arslan, *op. cit.*, p. 56-57.

178- *Ibid.*, p. 55.

179- *Ibid.*

## Notes du chapitre 2

180- Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1980, p. 185.

181- Arnold J. Toynbee, *L'Histoire. Un essai d'interprétation*, Paris, NRF, 1951, p. 198.

182- Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi. Makaleler 4*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991, p. 108.

183- Mustafa Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası. Celali İsyanları*, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1975, p. 135.

184- Suraiya Faroqhui, « Crisis and Change, 1590-1699 », in Suraiya Faroqhui, Bruce McGowan, Donald Quataert & Sevket Pamuk (dir.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, vol. 2, 1997, p. 437.

185- Nejat Göyünç, *Osmanlı İdaresinde Ermeniler*, İstanbul, Gültepe Yayınları, 1983, p. 52-53.

186- M. Macit Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi. Mit ve Gerçek*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010, p. 385.

187- Cemal Kafadar, *Between Two Worlds. The Construction of the Ottoman State*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1995, p. 76.

188- Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)*, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 1998, p. 137.

189- *Ibid.*, p. 169.

190- *Ibid.*, p. 184-185.

191- *Ibid.*, p. 174.

192- *Ibid.*, p. 179.

193- *Ibid.*, p. 187-193.

194- M. Fuad Köprülü, *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion (Prolegomena)*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1993, p. 11.

195- Halil İnalçık, *The Middle East*, *op. cit.*, p. 81.

196- Ömer Lütfü Barkan, *XV ve XVI Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları*, vol. I, İstanbul, 1943, p. XII.

197- Halil İnalçık, *The Middle East*, *op. cit.*, p. 24.

198- *Ibid.*, p. 25-27.

199- Benjamin Lelouch, « Puissance et justice retenue du sultan ottoman. Les massacres sur les fronts iranien et égyptien (1514-1517) », in David El Kenz (dir.), *Le Massacre, objet d'histoire*, Paris, Gallimard, 2005, p. 171-182.

200- Ahmet Yaşar Ocak, « Kutb ve İsyan : Osmanlı Mehdi (Mesiyanik) Hareketlerinin İdeolojik Arkapları üzerine Bazı Düşünceler », *Toplum ve Bilim*, n° 83, 1999-2000, p. 52.

201- Suraiya Faroqhi, art. cité, p. 421.

202- Michael A. Cook, *Population Pressure in Rural Anatolia, 1450-1600*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 35.

203- Halil İnalçık, *An Economic and Social History*, *op.cit.*, p. 34.

204- *Ibid.*, p. 23.

205- Gilles Veinstein, « L'empire dans sa grandeur (XVIe siècle) », in Robert Mantran (dir.), *op.cit.*, p. 173.

206- Gilles Veinstein, art. cité, p. 174.

207- Murat Belge, *op. cit.*, p. 55-57.

208- Çetin Özek, *Din ve Devlet*, İstanbul, Ada Yayınları, s.d. [1982], p. 376.

209- Robert Mantran, « L'État ottoman au XVIIe siècle : stabilisation ou déclin ? », in Robert Mantran (dir.), *op. cit.*, p. 234.

210- Mustafa Akdağ, *op. cit.*, p. 14.

211- *Ibid.*, p. 120.

212- Suraiya Faroqhi, art. cité, p. 421.

213- Ömer Lüfü Barkan, *Türkiye’de Toprak Meselesi. Toplu Eserler*, vol. 1, İstanbul, Gözlem Yayınları, 1980, p. 783.

214- Mustafa Akdağ, *op. cit.*, p. 20.

215- Soraiya Faroqhui, art. cité, p. 417.

216- Mustafa Akdağ, *op. cit.*, p. 486-487.

217- *Ibid.*, p. 405.

218- Sencer Divitçioğlu, « “Oyun Teorisi” Bağlamında Celali İsyanları », *Cogito*, 19, 1999, p. 137-145.

219- Karine Barkey, *Bandits and Bureaucrats : The Ottoman Route to State Centralization*, Ithaca, Cornell University Press, 1994, p. 19-20.

220- Mustafa Akdağ, *op. cit.*, p. 212.

221- *Ibid.*, p. 275.

222- *Ibid.*, p. 345-357.

223- Suraiya Faroqhui, art. cité, p. 439.

224- Kevork Pamukciyan, *İstanbul Yazıları*, İstanbul, Aras Yayınları, 2002, p. 5.

225- Niyazi Berkes, *100 Soruda*, *op. cit.*, p. 217.

226- Cemil Meriç, *op. cit.*, p. 184.

227- Cf. pour la théorie de l’obéissance dans l’islam classique, Bernard Lewis, *Le Langage politique de l’islam*, Paris, NRF, 1988, p. 152-156.

228- Ferdun Ergut, *Modern Devlet ve Polis. Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Toplumsal Denetimin Diyalektiği*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, p. 88.

229- Suraiya Faroqhui, art. cité, p. 420.

## Notes du chapitre 3

230- Niyazi Berkes, *100 Soruda*, *op. cit.*, p. 157.

231- Cite in M. Şükrü Hanioglu, *A Brief History*, *op. cit.*, p. 6.

232- Perry Anderson, *L’État absolutiste*, vol. 2 : *L’Europe de l’Est*, Paris, François Maspero, 1978, p. 203-204.

233- Cf. pour des cas concrets, A. Hamilton, A. D. de Groot & M. H. Van den Boogert (dir.), *Friends and Rivals in the East. Studies in Anglo-Dutch Relations in the Levant from the Seventeenth to the Early Nineteenth Century*, Leiden, Boston, Köln, Brill, 2000.

234- Halil İncalcık, *An Economic and Social History*, *op. cit.*, p. 189.

235- Maurits H. Van den Boggert, *The Capitulation and the Ottoman Legal System. Qadis, Consuls and Beraths in the 18th Century*, Leiden & Boston, Brill, 2005, p. 19.

236- Murat Belge, *op. cit.*, p. 274.

237- Şevket Pamuk, « Osmanlılarda Para ve Enflasyon », *Cogito*, 19, 1999, 179-188.

238- Huri İslamoğlu & Çağlar Keyder, « Osmanlı Tarihi Nasıl Yazılmalı », *Toplum ve Bilim*, 1, 1977, p. 69.

239- Robert Mantran, « L'État ottoman au XVIIe siècle. Stabilisation ou déclin ? », in Robert Mantran (dir.), *op. cit.*, p. 237.

240- Robert Mantran, *Istanbul dans la deuxième moitié du XVIIe siècle*, Paris, Hachette, 1962, p. 259.

241- Robert Mantran, *art. cité*, p. 237-238.

242- Niyazi Berkes, *100 Soruda*, *op. cit.*, p. 125.

243- Robert Mantran, *art. cité*, p. 237-238.

244- Niyazi Berkes, *100 Soruda*, *op. cit.*, p. 167.

245- Dina Rizk Khoury, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Taşra Toplumu. Musul 1540-1834*, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 1997, p. 48.

246- Halil İnalcık, *An Economic and Social History*, *op. cit.*, p. 127-128.

247- Sabri F. Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, İstanbul, Der Yayınları, 1981, p. 58-62.

248- Hurricihan İnan, « Osmanlı Tarihi ve Dünya Sistemi. Bir Değerlendirme », *Toplum ve Bilim*, n° 23, 1983, p. 28.

249- Clifford Geertz, *Le Souk de Sefrou. Sur l'économie du bazar*, Paris, Éditions Bouchène, 2003.

250- Hurricihan İnan, « Osmanlı Tarihi », *art. cité*, p. 28.

251- Cf. Karen Barkey, *Empire of Difference. The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

252- Mehmet Genç, « L'économie ottomane et la guerre au XVIIIe siècle », *Turcica*, n° 27, 1995, p. 177-196.

253- Erol Özvar, « Mehmet Genç : Belgeden Modele Uzanan bir Portre », *Doğu Batı*, n° 12, 2000, p. 150.

254- *Ibid.*, p. 147.

255- Halil İnalcık, *An Economic and Social History*, *op. cit.*, p. 126.

256- Hülya Canbolat, *17. Yüzyılda Ayıntâb. Osmanlı Kentinde Toplum ve Siyaset*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, p. 140.

257- Dina Rizk Khoury, *op. cit.*, 1997, p. 5-7.

258- Halil İnalçık, « Quelques remarques sur la formation du capital dans l'Empire ottoman », in *Hommage à l'Honneur de Fernand Braudel*, t. I, Paris, 1973, p. 239.

259- Neşet Çağatay, « Riba and Interest Concept and Banking in the Ottoman Empire », *Studia Islamica*, vol. XXXII, 1970, p. 53-68.

260- Mustafa Akdağ, « Celali İsyanlarının Başlaması » in *Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*. vol. IV, 1945-1946, p. 29.

261- Suraiya Faroqhi, « Crisis and Change, 1590-1699 », in Suraiya Faroqhi, Bruce McGowan, Donald Quataert & Şevket Pamuk (dir.), *An Economic and Social History op.cit.*, p. 569.

262- Cité par İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilâtı*, İstanbul, TTK Yayınları, 1948, p. 164-168.

263- Dina Rizk Khoury, *op. cit.*, p. 58.

264- Metin Kunt, « Müteşebbis bir Osmanlı Veziri : Derviş Mehmed Paşa », *Toplum ve Bilim*, n° 2, 1977, p. 49.

265- *Ibid.*, p. 52.

266- André Raymond, « Les provinces arabes (XVIe-XVIIIe siècle) », in Robert Mantran (dir.), *op. cit.*, p. 334.

267- Cf. Ariel Salzmann, *Tocqueville in the Ottoman Empire. Rival Paths to the Modern State*, Leiden, Brill, 2004.

268- *Ibid.*, p. 78.

269- *Ibid.*, p. 94, 102.

270- Tülay Artan, « 18.Yüzyılın Başlarında Yönetici Elitin Saltanatın Meşruiyet Arayışına Katkısı », *Toplum ve Bilim*, n° 83, 1999-2000, p. 294, 300.

271- Hülya Canbolat, *op. cit.*, p. 198 & 210.

272- Işık Tamdoğan, « “Büyükleri Saymak, Küçükleri Sevmek” : 18. Yüzyıl Adana’sında Ayanların İlişki Ağları ve İki Farklı İlişki Yürütme Usulü », *Tarih ve Toplum*, n° 1, 2005, p. 77-96.

273- Cf. Necdet, Sakaoğlu, *Anadolu’da Derebeyi Ocaklarından Köse Paşa Hanedanı*, Ankara, Yurt Yayınları, 1984.

274- İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Mekke-i Mukerreme Emirleri*, Ankara, TTK Yayınları, 1976.

275- Cf. André Raymond, *La Ville arabe. Alep à l’époque ottomane (XVIe-XVIIIe siècle)*, Damas, IFEAD, 1998.

276- Jean-Louis Bacqué-Grammont, « L’apogée de l’Empire ottoman : les événements (1512-1600) », in Robert Mantran (dir.), *op. cit.*, p. 156.

277- Suraiya Faroqhi, Bruce McGowan, Donald Quataert & Sevket Pamuk, *An Economic History and Social History op. cit.*, p. 429.

278- Cf. Virgina H. Aksan, *Ottoman Wars : An Empire Besieged, 1700-1870*, Harlow, Pearson-Longman, 2007.

279- Ömer Lüfü Barkan, *Türkiye’de Toprak Meselesi. Toplu Eserler*, vol. 1, İstanbul, Gözlem Yayınları, 1980, p. 853.

280- *Ibid.*, p. 815.

281- İlber Ortaylı, *Türkiye Idare Tarihi*, *op. cit.*, p. 175.

282- Halil İnalcık, *An Economic and Social History*, *op. cit.*, p. 116.

283- Fikret Adanır, *Makedonya Sorunu. Oluşumu ve 1908’e Kadar Gelişimi*, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 2001, p. 62.

284- Perry Anderson, *op. cit.*, p. 211.

285- Rif’aat ‘Ali Abou El-Haj, *Formation of the Modern State. The Ottoman Empire. Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Albany, State University of New York Press, 1991, p. 61.

286- A. Hamilton, AA. D. de Groot & M. H. Van den Boogert (dir.), *Friends and Rivals in the East*, *op. cit.*, 2000.

287- Cité par Bernard Lewis, *Comment l’Islam a découvert l’Europe ?*, Paris, La Découverte, 1984, p. 178.

288- François Gipouloux, *La Méditerranée asiatique. Villes portuaires et réseaux marchands en Chine, au Japon et en Asie du Sud-Est, XVIe-XXIe siècle*, Paris, CNRS, 2009.

289- Bruce McGowan, « The Age of the Ayans, 1699-1812 », in Suraiya Faroqhi, Bruce McGowan, Donald Quataert & Şevket Pamuk, *op. cit.*, p. 641.

290- Huricihan İnan, art. cité, p. 23.

291- Fernand Braudel, « L’Empire turc est-il une économie-monde ? », in *Memorial Omer Lütfü Barkan*, Paris, 1980, p. 39-50.

292- Erik-Jan Zürcher, *Turkey. A Modern History*, Londres, I.B. Tauris, 2004, p. 14.

293- Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality. The World of Evliya Çelebi*, Leiden & Boston, Brill, 2004, p. 238.

294- Cenk Reyhan, « Taşranın Osmanlı-Türk Siyasal Hayatına Etkisi Üzerine Bir Açıklama Modeli », *Toplum ve Bilim*, n° 83, 1999-2000, p. 277.

295- Cf. pour chacun de ces détails, Rif’aat ‘Ali Abou-el-Haj, *op. cit.*, p. 37-40.

296- *Ibid.*, p. 42.

297- Kâtip Çelebi, *Mizan-ül hakk fi ihtiyar’ül ahakk* (éd. d’Orhan Şaik Gökyay), İstanbul, Tercüman Yayınları, 1980, p. 20.



298- *Ibid.*, p. 72-73.

299- Orhan Şaik Gökyay, *Kâtip Çelebi, Yaşamı, Kişiliği ve yapıtlarından Seçmeler*, Ankara, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1982, p. 674.

300- *Ibid.*, p. 173.

301- Necdet Sakaoğlu, *Osmanlı'dan Günümüze Eğitim Tarihi*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003, p. 37.

302- Ömer Lüfü Barkan, *op. cit.*, p. 860.

303- Niyazi Berkes, *100 Soruda, op. cit.*, p. 141.

304- Cf. pour les principaux textes le recueil préparé par Mustafa Armağan, *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak. Gerileme Paradigmasının Sonu*, İstanbul, Timaş Yayınları, 2011.

305- Durmuş Hocaoglu, « *Türk Aydınında Felsefi Zaafiyetin Temelleri* », *Türkiye Günlüğü*, n° 16, 1994, p. 73.

306- Murat Belge, *op. cit.*, p. 96.

307- Cité in Ahmed Güner Sayar, *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması. Klasik Dönemden II. Abdülhamid'e*, İstanbul, Der Yayınları, 1986, p. 95.

308- Bernard Lewis, *Comment l'Islam a découvert l'Europe, op. cit.*, p. 217.

309- A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1970, p. 50.

310- *Ibid.*, p. 63.

311- *Ibid.*, p. 146-147.

312- *Ibid.*, p. 184.

313- M. Şükrü Hanioğlu, *A Brief History, op. cit.*, p. 22.

314- Robert Mantran, « *L'État ottoman au XVIIe siècle* », art. cité, p. 258, 271.

315- Suraiya Faroqhi, art. cité, p. 414.

316- M. Aga Schah-Tachinsky, *Comment sauver la Turquie ?*, Paris, Imp. Typog. Jean Gainche, 1901, p. 19, 25.

317- Hülya Canbolat, *op. cit.*, p. 109-110.

318- André Raymond, art. cité, p. 354.

319- Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, p. 157.

320- Suraiya Faroqhi, art. cité, p. 647.

321- Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı, op. cit.*, p. 161.

322- Suraiya Faroqhi, *Anadolu'da Bektaşilik*, İstanbul, Simurg Yayınları, 2003, p. 158.

323- Huricihan İnan, art. cité, p. 35.

## Notes du chapitre 4

324- « Voyage à Erzeroum », 1829, trad. de Gustave Aucouturier, in Pouchkine, Griboedov, Lermontov, *Œuvres*, Gallimard, La Pléiade,

325- Donald Quataert, « The Age of Reforms, 1812-1914 », in Suraiya Faroqhi, Bruce McGowan, Donald Quataert & Şevket Pamuk (dir.), *An Economic and Social History*, op. cit., p. 782.

326- Mehmet Genç, « L'économie ottomane et la guerre au XVIII<sup>e</sup> siècle », *Turcica*, n° 27, 1995, p. 182, 185.

327- Suraiya Faroqhi, « Crisis and Change, 1590-1699 », in Suraiya Faroqhi, Bruce McGowan, Donald Quataert & Şevket Pamuk (dir.), *An Economic and Social History*, op. cit., p. 651.

328- Donald Quataert, art. cité, p. 790.

329- İlhan Tekeli & Selim İlkin, op. cit., p. 17.

330- M. Şükrü Hanioğlu, *Atatürk. An Intellectual Biography*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2011, p. 8.

331- Cf. Méropi Anastassiadou-Dumont, *Salonique, 1830-1912. Une ville ottomane à l'âge des réformes*, Leiden, Brill, 1997.

332- Onnik Jamgocyan, *La Constitution arménienne de 1863*, mémoire d'habilitation de l'EHESS, 2011.

333- Şerif Mardin, « Super Westernization in Urban Life in the Ottoman Empire in the Last Quarter of the Nineteenth Century », in Peter Benedict, Erol Tümerterkin & Fatma Mansur (dir.), *Turkey : Geographic and Social Perspectives*, Leiden ; E.J. Brill, 1974, p. 403-446.

334- Rıfat N. Bali, *Anadolu'dan Yeni Dünya'ya. Amerika'ya İlk Göç Eden Türklerin Yaşam Öyküleri*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, p. 50.

335- Christopher Clay, « Labour Migration and Economic Conditions in Nineteenth Century Anatolia », in Sylvia Kedouri (dir.), *Turkey before and After Atatürk. Internal and External Affairs*, Londres, Frank Cass, 1999, p. 1-32.

336- Fikret Adanır, *Makedonya Sorunu. Oluşumu ve 1908'e Kadar Gelişimi*, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 2001, p. 44.

337- Norbert Elias, *Du temps*, Paris, Pocket, 1999.

338- Ali Akyıldız, *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, p. 16.

339- Ahmed Güner Sayar, *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması. Klasik Dönemden II. Abdülhamid'e*, İstanbul, Der Yayınları, 1986, p. 99.

340- Mehmed Effendi (introduction de Gilles Veinstein), *Un ambassadeur ottoman en France sous la régence*, Paris, François Maspero, 1981.

341- Edhem Eldem, « 18. Yüzyıl Değişimi », *Cogito*, 19, 1999, p. 197.

342- Ali Akyıldız, *op. cit.*, p. 21.

343- Cf. sur cette mission diplomatique, Abdullah Uçman, « Ebubekir Ratıp Efendi'nin Nemçe Seyahatnamesi », *Tarih ve Toplum*, n° 69, 1989, p. 27-32.

344- Şerif Mardin, « Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa : Dün ve Bugün Türk-Islam İstisnacılığı » *Doğu-Batı*, n° 31, vol. 8, 2005, p. 37-38.

345- Carter V. Finley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire. The Sublime Porte 1789-1922*, Princeton, Princeton University Press, 1980, p. 130-131.

346- Yusuf Akçura, *Yeni Türk Devletinin Kurucuları, 1928 Yazıları*, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1981, p. 12.

347- Niyazi Berkes, *Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları*, İstanbul, Adam Yayınları, 1985, p. 86.

348- A. Adnan Adıvar, *op. cit.*, p. 150.

349- Pour les Français convertis, cf. Bartolomé et Lucille Bennassar, *Les Chrétiens d'Allah, l'histoire extraordinaire des renégats XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Perrin, 1989.

350- Pour un résumé, cf. Niyazi Berkes, *Felsefe*, *op. cit.*, p. 89-93.

351- Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, Ankara, Akyıldız Matbaası, 1972, p. 171.

352- Robert Mantran, « Les débuts de la question d'Orient (1774-1839) », in Robert Mantran (dir.), *op. cit.*, p. 438.

353- Pour une vue générale de son règne, cf. Stanford J. Shaw, *Between Old and New : The Ottoman Empire under Selim III*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1971.

354- Enver Ziya Karal, *Selim III'ün Hattı Humayunları. Nizam-i Cedit (1789-1807)*, Ankara, TTK Yayınları, 1942, p. 113.

355- Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devletinde*, *op. cit.*, p. 169.

356- Selim Deringil, *Well-Protected Domains. Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, Londres, I.B. Tauris, 1998, p. 167.

357- Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devletinde*, *op.cit.*, p. 173.

358- Enver Ziya Karal, *op. cit.*, p. 12.

359- Hüseyin Altay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi. Medrese Programları-İcazetnameler-İshlahat Hareketleri*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1983, p. 184.

360- Enver Ziya Karal, *op. cit.*, p. 82.

361- *Ibid.*, p. 93.

362- *Ibid.*, p. 30.

363- Ömer Lüfü Barkan, *Türkiye’de Toprak Meselesi. Toplu Eserler*, vol. 1, İstanbul, Gözlem Yayınları, 1980, p. 869.

364- Robert Mantran, art. cité., p. 420.

365- Enver Ziya Karal, *op. cit.*, p. 25.

366- Erol Özbilgen, « Osmanlı Devletinin Toplumla İlişkilerini Sağlayan Kurumlar ve Siyasi Partiler », *İlim ve Sanat*, n° 15, 1987, p. 17.

367- Robert Mantran, art. cité., p. 443.

368- İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul, Hil Yayınları, 1983, p. 25.

369- Yonca Yüksel, « Tanzimat Döneminde Bulgaristan : Osmanlı’da Merkezi Devletin Oluşumu », *Toplum ve Bilim*, n° 83, p. 244.

370- Suraiya Faroqhi, *Anadolu’da Bektaşilik*, İstanbul, Simurg Yayınları, 2003, p. 163.

371- Robert Mantran, *La Vie quotidienne à İstanbul*, *op. cit.*, p. 110.

372- Suraiya Faroqhi, *op. cit.*, p. 61.

373- Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, Sır Yayıncılık, 2008, p. 298.

374- İlhami Yurdakul, *Osmanlı İlimiye Merkez Teşkilatında Reform (1826-1876)*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, p. 52.

375- Suraiya Faroqhi, *op. cit.*, p. 159.

376- Carter V. Finley, *op. cit.*, p. VIII.

377- Jane Hathaway, *The Arab Lands under Ottoman Rule, 1516-1800*, Harlow & Londres, Pearson Longman, 2008, p. 81.

378- Mefahir Behlül, *İmparatorluk ve Cumhuriyet Dönemlerinde İllerimiz*, İstanbul, s.m., 1992, p. 94.

379- Yonca Yüksel, art. cité., p. 249.

380- *Ibid.*

381- Ali Akyıldız, *op. cit.*, p. 85.

382- *Ibid.*, p. 90-102.

383- Mefahir Behlül, *op. cit.*, p. 94.

## Notes du chapitre 5

- 384- J. Lewis Farley, *Modern Turkey*, Londres, Hurst & Blackett Publishers, 1872, p. 177.
- 385- Ibn Khaldoun, *op. cit.*, vol. 1, p. 630.
- 386- Şerif Mardin, *Makalalar IV*, İstanbul, İletişim Yayınları, vol. 4, 1991, p. 14.
- 387- *Ibid.*, p. 84.
- 388- Paul Dumont « La période des Tanzimat », in Robert Mantran (dir.), *op. cit.*, p. 462.
- 389- Ahmed Hamid Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, Çağlayan Kitabevi, 1967, p. 160.
- 390- Georges Cioranescu, *La Mission de Stanislas de Bellange dans l'Empire ottoman*, Salonique, Institute for Balkan Studies, 1981, p. 91.
- 391- *Ibid.*, p. 92.
- 392- Ali Akyıldız, *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, p. 22.
- 393- Carter V. Finley, *Bureaucratic Reform*, *op. cit.*, p. 205.
- 394- Necdet Kurdakul, « Mehmed Sadık Rıfat Paşa », *Tarih ve Toplum*, n° 71, 1989, p. 57.
- 395- Document iconographique publié par la revue *Tarih ve Toplum*, n° 73, 1990, p. 2.
- 396- Pour l'analyse du contexte de la préparation de ce texte, cf. *Tanzimat. I Yüziüncü Yıldönümü Münasebetiyle*, İstanbul, MFV, 1940 et Halil İnalcık et Mehmet Seyitdanlıoğlu, *Tanzimat. Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2006.
- 397- Ahmed Hamid Tanpınar, *op. cit.*, p. 98.
- 398- Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*, Princeton, Princeton University Press, 1963, p. 55.
- 399- Robert Mantran, « Les débuts de la question d'Orient (1774-1839) », in Robert Mantran (dir.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 1989, p. 508.
- 400- Donald Quataert, « The Age of Reforms, 1812-1914 », in Suraiya Faroqhi, Bruce McGowan, Donald Quataert & Şevket Pamuk, *An Economic and Social History*, *op. cit.*, p. 858.
- 401- Esra Yakut, *Şeyhülislamlık. Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, Ankara, Kitap Yayınevi, 2005, p. 88.
- 402- Niyazi Berkes, *Teokrasi*, *op. cit.*, p. 67.
- 403- Auguste Comte, *Système de politique positive*, Paris, Carilian Goeury & V. Dalmont, t. III, 1853, p. XLVII.
- 404- Ahmet Hamdi Tanpınar, *op. cit.*, p. 82.
- 405- *Ibid.*, p. 113-115.

406- Cavit Orhan Tütengil, *Ağrı Dağındaki Horoz (Derlemeler)*, İstanbul, Can Yayınları, 1968, p. 49.

407- Hilmi Ziya Ülken, « Tanzimat'tan Sonra Fikir Hareketleri », in *Tanzimat. I Yüzüncü Yıldönümü Münasebetiyle*, İstanbul, MFV, 1940, p. 761.

408- Ahmed Hamid Tanpınar, *op. cit.*, p. 36.

409- Emin Türk Eliçin, *Kemalist Devrim İdeolojisi (Niteliği ve Tarihteki Yeri)*, İstanbul, Ant Yayınları, 1970, p. 172.

410- Cf. pour l'exemple d'Amasya en 1876, İlber Ortaylı, *Tanzimattan Sonra Mahalli İdareler, 1840-1878*, Ankara, TODAE, 1974, p. 6.

411- Daniel Panzac, « Politique sanitaire et fixation des frontières : l'exemple ottoman (XVIIIe-XIXe siècles) », *Turcica*, n° 31, 1999, p. 87-108.

412- Ö. Faruk Şerifoğlu, « Unutulmaz Efsane : « 1873-1969 » Ebuzziya Takvimi », *Cogito*, 22, 2000, 145-152.

413- Ali Akyıldız, *op. cit.*, p. 48.

414- Kemal Beydilli, *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmanın Günlüğü*, İstanbul, Tarih ve Tabiat Vakfı, 2004, p. 20.

415- Selim Deringil, *Well-Protected Domains. Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, Londres, I.B. Tauris, 1998, p. 9.

416- Martin Malia, *Comprendre la révolution russe*, Paris, Seuil, 1980.

417- İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul, Hil, 1982, p. 96.

418- Ali Akyıldız, *op. cit.*, p. 59.

419- İlber Ortaylı, *Tanzimattan Sonra Mahalli İdareler, 1840-1878*, Ankara, TODAE, 1974, p. 48.

420- *Ibid.*, p. 46.

421- Ayhan Aktar, *Türk Milliyetçiliği, Gayrimüslimler ve Ekonomik Dönüşüm*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, p. 172.

422- Ferdun Ergut, *Modern Devlet ve Polis. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal Denetimin Diyalektiği*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, p. 106.

423- Ali Eşref Turan, *Türkiye'de Yerel Seçimler*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, p. 2.

424- İlhami Yurdağul, *Osmanlı İlmiye Merkez Teşkilatında Reform (1826-1876)*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, p. 100, 152.

425- *Ibid.*, p. 208.

426- Necdet Sakaoğlu, *Osmanlı'dan Günümüze Eğitim Tarihi*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003, p. 79.

427- Mücellidoğlu Ali Çankaya, « Son Asır Türk Tarihinin Önemli Olayları ile Birlikte », *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler (Mülkiye Şeref Kitabı)*, Ankara, ASBF, vol. 1, 1968, p. 32-32.

428- Cf. Helmut von Moltke, *Lettres du maréchal de Moltke sur l'Orient*, Paris, Sandoz & Fischbacher, s.d.

429- Moshe Ma'oz, *Ottoman Reform in Syria and Palestine, 1840-1860. The Impact of Tanzimat on Politics and Society*, Oxford, Oxford University Press, 1968, p. 74.

430- *Ibid.*, p. 36.

431- Edhem Eldem (éd.), *Un Ottoman en Orient. Osman Hamdi Bey en Irak, 1869-1871*, Arles, Actes Sud, 2010.

432- Moshe Ma'oz, *op. cit.*, p. 41.

433- *Ibid.*, p. 67.

434- Cf. Marc Aymes, *Un grand progrès sur le papier : histoire provinciale des réformes ottomanes à Chypre au XIXe siècle*, Louvain, Peeters, 2010.

435- Sabri Yetkin, *Ege'de Eşkiyalar*, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 1996.

436- Roderic H. Davison, *op. cit.*, p. 35.

437- M. Şükrü Hanioğlu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2008, p. 84.

438- Engin Deniz Akarlı, *Fuad Paşa (Belgelerle Tanzimat)*, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1978, p. 6.

439- *Ibid.*, p. 14.

440- Ali Akyıldız, *op. cit.*, p. 33.

441- Candan Badem, *The Ottoman-Crimean War (1853-1856)*, Leiden, Brill, 2010, p. 79-95.

442- Ali Akyıldız, *op. cit.*, p. 34.

443- İlhan Tekeli & Selim İlkin, *Cumhuriyet'in Harcı, op. cit.*, vol. 3 : *Modernitenin Altyapısının Oluşumu*, İstanbul, Bilgi üniversitesi Yayınları, 2004, p. 6.

444- Ferdun Ergut, *op. cit.*, p. 111.

445- Yonca Yüksel, art. cité, p. 245.

446- Stanford J. Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, Londres, MacMillan, 1991, p. 59.

447- Vartan Artinian, *Osmanlı Devletinde Ermeni Anayasasının Doğuşu*, İstanbul, Aras Yayınları, 2004, p. 27.

448- *Ibid.*, p. 34, 40, 75, 91.

449- Günay Göksu Özduyan, Karın Karakaş, Füsün Üstel, Ferhat Kentel, *Türkiye’de Ermeniler. Cemaat-Birey-Yurttaş*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, p. 125.

450- Anh Nga Longva (dir.), *Power and Powerlessness. Religious Minorities in the Middle East*, Leiden, Brill, 2012.

451- Laurent-Olivier Mallet, *La Turquie, les Turcs et les juifs*, *op. cit.*, p. 147.

452- Nora Şeni, *Les Camondo ou l’éclipse d’une fortune*. Arles, Actes Sud, 1997.

453- Haris Eksortzoglou, *Osmanlı’da Cemiyetler ve Rum Cemiyeti. Dersaadet Rum Cemiyet-i Edebiyesi*, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 1999.

454- Candan Badem, *op. cit.*, p. 69.

455- Karl Marx, *Œuvres*, Paris, NRF, 1999, t. IV, p. 960.

456- Abdullah Saydam, *Kırım ve Kafkas Göçleri (1856-1876)*, Ankara, TTK Yayınları, p. 91.

457- Candan Badem, *op. cit.*, p. 52-53.

458- Cf. Olivier Bouquet, *Les Pachas du sultan : essai sur les agents supérieurs de l’État ottoman (1839-1909)*, Louvain, Peeters, 2009.

459- Niyazi Berkes, *100 Soruda*, *op. cit.*, p. 270.

460- Cf. Onnik Jamgocyan, *La Haute Banque à Constantinople. Sarafs juifs, grecs, arméniens et francs, 1730-1853*. Mémoire d’habilitation à diriger des recherches, Paris, EHESS, 2011.

461- Esra Yakut, *Şeyhulislamlık. Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, Ankara, Kitap Yayınevi, 2005, p. 63.

462- Candan Badem, *op. cit.*, p. 84.

463- Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, p. 25.

464- Mümtaz’er Türköne, *Siyasi İdeoloji olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul, İletişim, 1991, p. 80.

465- Ebuziyya Tevfik, *Yeni Osmanlılar*, İstanbul Hürriyet Yayınları, 1973, p. 28-30.

466- Ahmet Güner Sayar, *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması, Klasik Dönemden II. Abdülhamid’e*, İstanbul, Der Yayınları, 1986, p. 351.

467- Ebuziyya Tevfik, *op. cit.*, p. 247-247.

468- Hans-Lukas Kieser, *Türklüğe İhtida. 1870-1930 İsviçresi’nde Yeni Türkiye’nin Öncüleri*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, p. 47.

469- Mümtaz’er Türköne, *op. cit.*, p. 70.

470- *Ibid.*, p. 118.



471- Ahmed Hamid Tanpınar, *op. cit.*, p. 406.

472- *Ibid.*, p. 403.

473- Ali Engin Oba, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, İstanbul, İmge Yayınları, 1995, p. 39.

474- Erik Jan Zürcher, *Turkey. A Modern History*, Londres, I.B. Tauris, 2004, p. 33.

475- Albert Hourani, « Ottoman Reforms and the Politics of Notables », in R. Polks, R.L. Chamber (eds), *Beginning of Modernisation in the Middle East*, Chicago, University of Chicago, 1968, p. 62.

476- M. Şükrü Hanioğlu, *Atatürk. An Intellectual Biography*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2011, p. 24.

477- Yves TERNON, *Empire ottoman. Le déclin, la chute, l'effondrement*, Paris, Le Félin, 2005, p. 116.

478- *Ibid.*, p. 135.

479- Maria Todorova, *op. cit.*, p. 112.

480- *Ibid.*, p. 193.

481- Fikret Adanır, *Makedonya Sorunu. Oluşumu ve 1908'e Kadar Gelişimi*, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 2001, p. 48.

482- *Ibid.*, p. 73.

483- Pierre Voillery, « Le développement des écoles parmi les populations de l'Empire ottoman au XIXe siècle. L'exemple d'Alexandre Exarth (1847-1853) », *Turcica*, n° 32, 2000, p. 59-60.

484- Citée par İlber Ortaylı, *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim, Makaleler : 1*, İstanbul, Turhan Kitabevi, 2000, p. 244.

485- Fikret Adanır, *op. cit.*, p. 69.

486- Cavit Orhan Tütengil, *Diyarbakır Basını. Bölge Gazeteciliğimiz*, İstanbul, İÜİFGE Yayınları, 1966, p. 3.

487- Ivan Vazof, *Sous le joug*, Paris, Fayard, 2007, p. 217.

488- Cité par Anahide Ter Minassian, *La Question arménienne*, Roquevaine, Éditions Parenthèses, 1983, p. 61.

489- Christopher J. Walker, *Armenia. The Survival of a Nation*, Londres, Croom Helm, 1860, p. 103.

490- Mümtaz'er Türköne, *op. cit.*, p. 66.

491- Uluğ İğdemir, *Kuleli Vak'ası Hakkında bir Araştırma*, Ankara, TTK Yayınları, 1937, p. 30.

492- *Ibid.*, p. 11-12.

493- Ahmed Hamdi Tanpınar, *op. cit.*, p. 72.

494- M. Cağatay Okutan, *Bozkurt'tan Kur'an'a. Milli Türk Talabe Birliği (MTTB), 1916-1980*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, p. 30.

495- Mahmut Cemalettin Paşa, *Mirat-ı Hakikat*, İstanbul, Tercüman Yayınları, 1979, p. 110.

496- Benjamin Fortna, « The Reign of Abdulhamid II », in Reşat Kasaba (dir.), *The Cambridge History of Turkey*, vol. IV : *Turkey in Modern World*, Cambridge, University of Cambridge Press, 2008, p. 43.

## Notes du chapitre 6

497- Cité par Ümit Meriç, *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1979, p. 87.

498- Carter V. Finley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire. The Sublime Porte 1789-1922*, Princeton, Princeton University Press, 1980, p. 224.

499- Bekir Sıtkı Baykal, « Birinci Meşrutiyet'e Dair Belgeler », *Belleten*, n° 60, 1960, p. 613.

500- İlber Ortaylı, *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadi ve Sosyal Değişim, Makaleler : 1*, İstanbul, Turhan Kitabevi, 2000, p. 239.

501- M. Şükrü Hanioglu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2008, p. 117.

502- Bekir Sıtkı Baykal, « 93 Meşruiyeti », *Belleten*, n° 21-22, 1942, p. 79.

503- François Georgeon, *Abdülhamid II. Le Sultan-Calife (1876-1909)*, Paris, Fayard, 2003, p. 86.

504- Fuat Dündar, *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskân politikası (1913-1918)*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001, p. 56.

505- *Sultan Abdülhamid'in Hatıra Defteri*, İstanbul, Pınar Yayınları, 1985, p. 35.

506- Cité in Ebuziyya Tevfik, *Yeni Osmanlılar*, İstanbul, Hürriyet Yayınları, 1973, p. 27-43.

507- Jeanne Favret-Saada, « Le traditionalisme par excès de modernité ». Extrait de : *Archives européennes de sociologie*, 1967, VIII, p. 71-93.

508- Tevfik Çavdar, « Türkiye'de Burjuva Demokratik Düzene Yönelik İlk Hareketler. Burjuva Liberal Düşün Akımlarının Doğuşu ve Hayata Geçirilme Savaşımı », *Ülke*, n° 3, 1978, p. 156-157.

509- *Ibid.*, p. 158.

510- Önder Göçkün, *Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebi Şahsiyeti ve Bütün Şiirleri*, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987, p. 215.

511- Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottomans. A Study in the Modernization of Turkish*

512- *Ibid.*, p. 105.

513- Cf., pour ses souvenirs, Ubeydullah Efendi, *Sıradışı Bir Jön-Türk. Ubeydullah Efendi'nin Amerika Hatıraları*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1989.

514- Şerif Mardin, « Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa : Dün ve Bugün Türk-İslam İstisnacılığı » *Doğu-Batı*, n° 31, vol. 8, 2005, p. 43.

515- İlber Ortaylı, « The Policy of the Sublime-Porte towards Naqshbandis and Other Tariqas During the Tanzimat Period », in Elisabeth Özdalga (dir.), *Naqshbandis in Western and Central Asia, Change and Continuity*, İstanbul, Swedish Research Institute, 1999, p. 69.

516- Erik-Jan Zürcher, *Savaş, Devrim ve Ulusallaşma. Türkiye Tarihinde Geçiş Dönemi, 1908-1928*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005, p. 68, 70-71.

517- Edward Mead Earle, *Turkey, The Great Powers, and the Bagdad Railway*. Londres, Russel and Russel, 1923 ; Sean McMeekin, *The Berlin-Baghdad Express. The Ottoman Empire and Germany's Bid for World Power*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2010.

518- Ali Akyıldız, *op. cit.*, p. 49.

519- *Ibid.*, p. 52.

520- İlber Ortaylı, *op. cit.*, p. 321.

521- Necdet Sakaoğlu, *Osmanlı'dan Günümüze Eğitim Tarihi*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003, p. 115.

522- İlknur Polat Haydaroğlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Yabancı Okullar*, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1990, p. 80.

523- Vital Cuinet, *La Turquie d'Asie, vol. 1 : L'Anatolie orientale, Trébizonde, Erzeroum, Bitlis, Van, Diarbékir*, İstanbul, ISIS, 2001 (éd. originale, Paris, 1891).

524- İlhan Tekeli & Selim İkin, *Cumhuriyet'in Harcı, vol. 3 : Modernitenin Altyapısının Oluşumu, op. cit.*, p. 32.

525- İlhami Yurdakul, *Osmanlı İlmiye Merkez Teşkilatında Reform (1826-1876)*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, p. 286.

526- *Sultan Abdülhamid'in Hatıra Defteri*, İstanbul, Pınar Yayınları, 1985, p. 81.

527- Doğan Akyüz, *Askeri Müdahalelerin Orduya Etkisi : Hiyerarşi Dışı Örgütlenmeden Emir-Komuta Zincirine*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002, p. 27.

528- François Georgeon, *op. cit.*, p. 155-156, 168.

529- Behiye Aksoy, « 'Türk Müzikisinin Kökeni Sorunu' Aşıldı mı ? », *Tarih ve Toplum*, n° 44, 1987, p. 42.

530- Paul Dumont et François Georgeon, « La révolution commence à Salonique », in Gilles Veinstein (dir.), *Salonique, 1850-1918, La « ville des juifs » et le réveil des Balkans, Autrement, série Mémoires*, n° 12, 1992, p. 243.

531- François Georjeon, *op. cit.*, p. 134.

532- Cevdet Kudret, *Abdülhamid Devrinde Sansür*, İstanbul, Milliyet Yayınları, 1977, p. 36. Alpay Kabacalı, « Sansür Tarihiyle İlgili İki Belge », *Tarih ve Toplum*, n° 66, 1989, p. 9-11.

533- Kiamil Bey, cinquième secrétaire de SM le sultan, « Vérités sur l'islamisme et l'Empire ottoman », extrait des *Actes du Xe Congrès international des orientalistes*, session de Genève, Paris, Imprimerie Ch. Noblet et fils, 1897, p. 3.

534- Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi*, vol. I-IV, Ankara, TTK Yayınları, 1962, p. 12.

535- Mücellidoğlu Ali Çankaya, « Son Asır Türk Tarihinin Önemli Olayları ile Birlikde », *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler (Mülkiye Şeref Kitabı)*, Ankara, ASBF, vol. 1, 1968, p. 214.

536- Cevdet Kudret, *op. cit.*, p. 26-39.

537- Georges Gaulis, *La Ruine d'un empire. Abd-ul-Hamid, ses amis et ses peuples*, Paris, Armand Colin, 1913, p. 35.

538- Tahsin Paşa, *Abdülhamit, Yıldız Hatırları*, İstanbul, Ahmet Halim Kitapevi, 1931, p. 26.

539- Sultan Abdülhamid'in *Hatıra Defteri* (éd. İsmet Bozbağ), İstanbul, Pınar Yayınları, 1985, p. 81.

540- Ferdun Ergut, *Modern Devlet ve Polis. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal Denetimin Diyalektiği*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, p. 138.

541- Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1980, p. 159.

542- Cité in Ümit Meriç, *op. cit.*, p. 79.

543- *Ibid.*, p. 85.

544- *Ibid.*, p. 82.

545- Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, İstanbul, Üçdal Neşriyat, vol. 6, 1974, p. 230.

546- *Ibid.*, p. 238, 257-259.

547- Cevdet Paşa, *Maruzat*, İstanbul, Çağrı Kitabevi, 1980, p. 114.

548- Uygur Kocabaşoğlu & Metin Berge, *Bolşevik İhtilali ve Osmanlılar*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, p. 27.

549- Cité in Ümit Meriç, *op. cit.*, p. 34.

550- *Ibid.*

551- *Ibid.*, p. 145.

552- Cevdet Paşa, *op. cit.*, p. 110.

553- *Ibid.*, p. 103.

554- *Ibid.*, p. 123-124.

555- Ümit Meriç, *op. cit.*, p. 123-124.

556- Süavi Aydın, « Toplumun Militarizasyonu : Zorunlu Askerlik sisteminin ve Ulusal Orduların Yurttaş Yaratma Sürecindeki Rolü », in Özgür Heval Çınar & Çoşkun Üsterici, *Çarklardaki Kum : Vicdani Red.Düşünsel Kaynaklar ve Deneyimler*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, p. 29.

557- Selim Deringil, *Well-Protected Domains. Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, Londres, I.B. Tauris, 1998, p. 32.

558- Cf. par exemple, Thomas Kühn, « Ordering the Past of Ottoman Yemen, 1877-1914 », *Turcica*, n° 34, 2004, p. 189-220.

559- M. Şükrü Hanioglu, « Turkism and the Young Turks, 1889-1908 », in Hans-Lukas Kieser (dir.), *Turkey Beyond Nationalism, Towards Post-National Identities*, Londres, I. B. Tauris, 2006, p. 7.

560- Sultan Abdülhamit, *Siyasi Hatıratım*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1984, p. 89.

561- Nadir Özbek, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet, Siyaset, İktidar ve Meşruiyet, 1876-1914*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, p. 170, 175-178.

562- David Gaunt, *Katliamlar, Direniş, Koruyucular. Birinci Dünya Savaşında Doğu Anadolu'da Müslüman-Hristiyan İlişkileri*, İstanbul, Belge Yayınları, 2007, p. 68.

563- Sultan Abdülhamit, *Siyasi Hatıratım*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1984, p. 75.

564- Şükrü Aslan (dir.), *Herkesin Bildiği Sır : Dersim. Tarih, Toplum, Ekonomi, Dil ve Kültür*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010, p. 260 ; cf. aussi, Janet Klein, *The Margins of Empire : Kurdish Militias in the Ottoman Tribal Zone*, Palo Alto, Stanford University Press, 2011.

565- Şükrü Aslan (dir.), *op. cit.*, p. 263-264, 321-325.

566- Tahsin Paşa, *Abdülhamit, Yıldız Hatırları*, İstanbul, Ahmet Halim Kitapevi, 1931, p. 25, 31.

567- Nathalie Clayer, *Aux origines du nationalisme albanais. La naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe*, Paris, Karthala, 2007, p. 262.

568- Aldo d'Agostini, *Phénoménologie du discours sur le panislamisme dans les sources françaises à la fin du XIXe siècle (1879-1899)*. Thèse de doctorat de l'université Aix-Marseille, 2010.

569- Jacob M. Landau, *The Politics of Pan-Islam, Ideology and Organization*, Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 10.

570- Ahmed Hamdi Tanpınar, *op. cit.*, p. 216.

571- Cf. Moshe Gammer, « Şamil and the Muslim Powers : The Ottomans, Qağars and Muhammad 'Ali of Egypt », in Raoul Motika & Michael Ursinus (eds.), *Caucasia Between the Ottoman Empire and Iran, 1555-1914*, Wiesbaden, Reichart, 2000, p. 11-20.

572- Lettre du 13.8.1906 à sir E. Grey, reproduite in Paul Fesch, *Constantinople aux derniers jours d'Abdulhamid*, Paris, Marcel Rivière, 1907, p. 26.

573- Jacob M. Landau, *op. cit.*, p. 27.

574- Cité in Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991, p. 59.

575- Jacob M. Landau, *op.cit.*, p. 24.

576- Sultan Abdülhamid'in *Hatıra Defteri*, İstanbul, Pınar Yayınları, 1985, p. 72.

577- Selim Deringil, *op. cit.*, p. 172.

578- François Georgeon, *op. cit.*, p. 101.

- 579- Selim Deringil, *op. cit.*, p. 144.
- 580- Sultan Abdülhamid, *Siyasi Hatıratım*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1984, p. 148.
- 581- İlber Ortaylı, *II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı İmparatorluğu'nda Alman Nüfuzu*, Ankara, AÜSBF Yayınları, 1981, p. 52.
- 582- Jacob M. Landau, *op. cit.*, p. 47.
- 583- Güven Bakırezer & Yücel Demirer, *Trabzon'u Anlamak*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, p. 34.
- 584- Cf. Noémie Levy, *L'Ordre dans la ville : Istanbul à l'époque d'Abdülhamid II (1876-1909)*. DEA de l'EHESS, 2005.
- 585- Hervé Georgelin, *La Fin de Smyrne. Du cosmopolitisme au nationalisme*, Paris, CNRS, 2005, p. 154.
- 586- Anahide Ter Minassian, *La Question arménienne*, *op. cit.*, p. 76.
- 587- Anahide Ter Minassian, *Histoires croisées. Diaspora, Arménie, Transcaucasie 1880-1990*, Marseille, Éditions Parenthèses, 1997, p. 130.
- 588- *Ibid.*, p. 131.
- 589- Y. Doğan Çetinoğlu, *1908 Osmanlı Boykotu. Bir Toplumsal Hareketin Analizi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, p. 211.
- 590- Sultan Abdülhamid, *op. cit.*, p. 82.
- 591- Cité par Fuat Dünder, *Crime of Numbers. The Role of Statistics in the Armenian Question (1878-1918)*, New Brunswick & Londres, Transactions Books, 2010, p. 34.
- 592- Sami Önal, *Sadettin Paşa'nın Anıları. Ermeni-Kürt Olayları (Van 1896)*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2003, p. 22.
- 593- Jean Jaurès, *Il faut sauver les Arméniens*, Paris, Mille et Une Nuits, 2007 ; Georges Clemenceau, *Les Massacres d'Arménie. Témoignages des victimes*, Paris, Éditions du Mercure de France, 1896.
- 594- Gustave Meyrier, *Les Massacres de Diarbekir. Correspondance diplomatique du vice-consul de France 1894-1896*, Paris, Éditions L'Inventaire, 2000.
- 595- Cité par Bernard Lewis, *Islam et Laïcité.*, *op. cit.*, p. 123.
- 596- Mümtaz'er Tüköne, *op. cit.*, p. 224.
- 597- Cité par Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Gençlik ve Edebiyat Hatırları*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990, p. 216.
- 598- Kadri Nasih cité par Ali Birinci, *Hürriyet ve İtilaf Fırkası. II. Meşrutiyet Devrinde İttihat ve Terakki'ye Karşı Çıkanlar*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1990, p. 59.
- 599- Youssouf Fehmi, *Histoire de la Turquie*, Paris, Librairie académique Perrin, 1909, p. 341.

600- Selim Deringil, *op. cit.*, p. 172.

601- *Ibid.*, p. 148.

602- Sultan Abdülhamid'in Hatıra Defteri, *op. cit.*, p. 61.

603- Ümid Meriç, *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1979, p. 30-31.

604- Selim Deringil, *op. cit.*, p. 48.

605- *Ibid.*, p. 40.

606- Şükrü Aslan (dir.), *op. cit.*, p. 331.

607- Selçuk Akşin Somel, « Osmanlı Modernleşme Döneminde Periferik Nüfus Grupları », *Toplum ve Bilim*, n° 83, 1999-2000, p. 178-199.

608- Selim Deringil, *op. cit.*, p. 41.

609- Edhem Eldem (éd.), *op. cit.*, 2010, p. 50.

610- Pierre-Jean Luizard, *Comment est né l'Irak moderne*, Paris, CNRS Éditions, 2009.

611- Ömer Kürkçüoğlu, *Osmanlı Devletine Karşı Arap Bağımsızlık Hareketi (1908-1918)*, Ankara, AUSBF Yayınları, 1982, p. 27.

## Notes du chapitre 7

612- Veritatis Vindex, *That Unconscionable Turk and What to do With Him*, Londres, Richard Betly & Son, Londres, 1877, p. 30.

613- Bernard Lewis, *Comment l'islam a découvert l'Europe ?*, *op. cit.*, p. 185.

614- Nadir Özbek, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet, Siyaset, İktidar ve Meşruiyet, 1876-1914*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, p. 78.

615- Ekrem Işın, « Ahmet Midhat Efendi ve Gündelik Hayatın Pratik Bilgisi », *Tarih ve Toplum*, n° 44, 1987, p. 31-38.

616- Refik Ahmet Sevengil, *İstanbul Nasıl Eğleniyordu ?*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985, p. 164.

617- Paul Dumont, « La période des Tanzimat (1839-1878) », in Robert Mantran (dir.), *op. cit.*, p. 461.

618- Cité par Anouar Louca, « Amina Rachid, aux sources du libéralisme égyptien », *REMM*, p. 129.

619- Pour Mizancı Murat, Erol Birol, *Edebiyatçı Jön-Türklerin Mektupları*, İstanbul, İÜEF Yayınları, 1982, p. 89.

620- Hüseyin Cahid Yalçın, *Edebi Hatıralar*, Ankara, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1967.



- 621- Hasan Ali Yücel, *Edebiyat Tarihimizden*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1989, p. 24.
- 622- Cité par Murtaza Korlaelçi, *Positivizmin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1986, p. 231, 166/167-183.
- 623- Cf. Jale Parla, *Babalar ve Oğullar, Tanzimat Romanın Epistemolojik Temelleri*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990.
- 624- Şemseddin Sami, *Kamus-i Turkî*, Darulsaaded, İkdâm Matbaası, 1899-1902.
- 625- Mustafa Nihat Özön, *Türkçe'de Roman*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985, p. 29-31.
- 626- *Ibid.*, p. 222-223.
- 627- Cf. Samir A. Makdissi, « Les concepts-épithètes de la renaissance arabe », *Dialogue International*, n° 3, 1989, p. 30, 35.
- 628- Bernard Lewis, *Le Retour de l'islam*, Paris, NRF, 1985, p. 74.
- 629- Mehmet Ömer Alkan, « Türkiye'nin İlk felsefe Dergisi : *Felsefe Mecmuası* », *Tarih ve Toplum*, n° 66, 1989, p. 50.
- 630- Pour une liste exhaustive, cf. Ahmed Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, Çağlayan Yayınları, 1967., & Mustafa Nihat Özön, *op. cit.*
- 631- Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul, Ülken Yayınları, 1979, p. 135.
- 632- Cf. Necdet Kurdakul, « Raif Necdet (Kestelli) », *Tarih ve Toplum*, n° 69, 1989, p. 57-64.
- 633- Cf. Hüseyin Cahit Yalçın, *op. cit.*, p. 16-19, 36-37.
- 634- Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, Ankara, İş Bankası Yayınları, 1964, p. 32-33.
- 635- Murtaza Korlaelçi, *op. cit.*, p. 221.
- 636- Hilmi Ziya Ülken, *op. cit.*, p. 137.
- 637- Alexandre Koyré, *La Philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe siècle*, Paris, Gallimard, 1976, p. 198.
- 638- Murtaza Korlaelçi, *op. cit.*, p. 285.
- 639- *Ibid.*, p. 36.
- 640- Hüseyin Kazım Kadri, *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Hatırlarım*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991, p. 61.
- 641- Paul Bénichou, *Le Temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, NRF, 1977.
- 642- Ebuziyya Tevfik, *Yeni Osmanlılar*, İstanbul Hürriyet Yayınları, 1973, p. 236.

643- Cité par Tevfik Çavdar, « Türkiye’de Burjuva Demokratik Düzene Yönelik İlk Hareketler. Burjuva Liberal Düşün Akımlarının Doğuşu ve Hayata Geçirilme Savaşımı », *Ülke*, n° 3, 1978, p. 146.

644- İhsan Sungu, « Tanzimat ve Yeni Osmanlılar », *Tanzimat. I Yüzüncü Yıldönümü Münasebetiyle*, İstanbul, MFV, 1940, p. 853.

645- M. Şükrü Hanioğlu, *A Brief History*, *op. cit.*, p. 87.

646- George Mosse, *La Brutalisation des sociétés européennes. De la Grande Guerre au totalitarisme*, Paris, Hachette, 2000.

647- Moche Ma’oz, *Ottoman Reform in Syria and Palestine, 1840-1860. The Impact of Tanzimat on Politics and Society*, Oxford, Oxford University Press, 1968, p. 67.

648- Jale Parla, *op. cit.*, p. 10.

649- Hilmi Ziya Ülken, *Millet ve Tarih Şuuru*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1948, p. 24.

650- Wendy M. K. Shaw, *Osmanlı Müzeciliği. Müzeler, Arkeoloji ve Tarih’in Gösterleştirilmesi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.

651- Arzu Öztürkmen, *Türkiye’de Folklor ve Milliyetçilik*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1998, p. 31.

652- Cité par Fuat Dünder, *İttihat ve Terakki’nin Müslümanları İskân politikası (1913-1918)*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001, p. 51.

653- Cité par Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme. L’Impérialisme*, Paris, Seuil, 1984 (1<sup>e</sup> édition 1951), p. 100.

654- Cf. Süleyman Hayri Bolay, *op. cit.*, p. 145.

655- Sinan Akşin, *Jön-Türkler ve İttihat ve Terakki*, İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1980, p. 76.

656- Ernest Renan, *Œuvres complètes* (éd. H. Psichari), Paris, Calmann- Lévy, vol. 1, p. 961.

657- Hyppolite Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, Paris, Hachette, 1863, 1864.

658- Zeev Sternhell, *La Droite révolutionnaire. Les origines françaises du fascisme, 1885-1914*, Paris, Seuil, 1984, p. 156.

659- Zeev Sternhell, *Ni droite ni gauche. Idéologie fasciste en France*, Bruxelles, Complexe, 1987, p. 15.

660- Cf. *Les Philosophes du XIX<sup>e</sup> siècle en France*, présentation d’Henri Gaston Gouhier, Paris-Genève, Slatkine Reprints, 1979.

661- Zeev Sternhell, *La Droite révolutionnaire*, *op. cit.*, p. 163.

662- *Ibid.*, p. 125.

663- Serol Teber, « Ludwig Büchner ve Osmanlı Düşünürleri Üstündeki Etkileri », *Felsefe Dergisi*, n° 2, 1986, p. 10.

664- Zeev Sternhell, *Ni droite ni gauche*, *op. cit.*, p. 60.

665- *Ibid.*, p. 47.

666- Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, Paris, PUF, 1983, p. 52.

667- *Ibid.*, p. 94.

668- *Ibid.*, p. 69.

669- Cf. la discussion entre Ziya Gökalp et Sati al-Husri in Ziya Gökalp, *Makaleler*, V, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981, p. 64.

670- Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de...*, *op. cit.*, p. 171.

671- *Ibid.*, p. 180-181.

672- *Ibid.*, p. 163.

673- *Şura-i Ümmet*, cité par Yusuf Hikmet Bayur, Ankara, *Türk İnkılabı Tarihi*, vol. 2, t. IV, 1991, p. 14.

674- Ziya Gökalp, *Makaleler IX*, Istanbul, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980, p. 77.

675- Alexandre Koyré, *op. cit.*, p. 15.

676- Atilla Doğan & Huseyin Şadoğlu, « Osmanlı Aydınının Ruousseau Algılaması », in Mehmet O. Alkan, Tanıl Bora & Murat Koraltürk, *Mete Tunçay’a Armağan*, Istanbul, İletişim Yayınları, 2007, p. 203-220.

677- Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye’de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Istanbul, Yağmur Yayınları, 1967.

678- Daniel Rivet, conférence intitulée « Regards sur le XXe siècle », tenue à l’IISMM (Paris) le 27 février 2007.

679- Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset. Makaleler 3*, Istanbul, İletişim Yayınları, 1991, p. 20.

680- Nadine Picaudou, *L’Islam entre religion et idéologie. Essai sur la modernité musulmane*, Paris, Gallimard, 2010.

681- Beşir Fuad, *İlk Türk Materyalisti Beşir Fuad’ın Mektupları*, Istanbul, Arba Yayınları, s.d.

682- Süleyman Hayri Bolay, *op. cit.*, p. 69.

683- Mehmet O. Alkan, art. cité, p. 52.

684- Süleyman Hayri Bolay, *op. cit.*, p. 62.

685- Cité par Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi*, Ankara, TTK Yayınları, vol. I-II, 1963, p. 42.

686- Cité par Necdet Sakaoğlu, *Osmanlı'dan Günümüze Eğitim Tarihi*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003, p. 129.

## Notes du chapitre 8

687- İbrahim Temo, *İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Kurucusu ve I/I nolu Üyesi İbrahim Temo'nun İttihat ve Terakki Anıları*, İstanbul, Arba Yayınları, 1987, p. 40-41.

688- Edmond Fazy, *Les Turcs d'aujourd'hui*, Paris, Paul Ollendorf, 1898, p. 223.

689- François Georgeon, *Abdülhamid II, op. cit.*, p. 254.

690- Erik-Jan Zürcher, *Savaş, Devrim ve Uluslaşma : Türkiye Tarihinde Geçiş Dönemi*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi, 2005, p. 147-148.

691- Hans-Lukas Kieser, *Türklüğe İhtida. 1870-1930 İsviçresi'nde Yeni Türkiye'nin Öncüleri*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008.

692- Serol Teber, « Ludwig Büchner ve Osmanlı Düşünürleri Üstündeki Etkileri », *Felsefe Dergisi*, n° 2, 1986, p. 5-16.

693- Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul, Ülken Yayınları, 1979, p. 163, 171.

694- Cité par Şükrü Hanioğlu, *Bir siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön-Türklik*, İstanbul, İletişim Yayınları, s.d, p. 607.

695- Şerif Mardin, *Jön-Türklerin Siyasi Fikirleri*, Ankara, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1964, p. 31.

696- Hasan Amca, *Doğmayan Hürriyet. Bir Devrin İçyüzü*, 1908-1918, İstanbul, Arba Yayınları, 1989, p. 18.

697- Mithat Şükrü Bleda, *İmparatorluğun Çöküşü*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1979, p. 47.

698- M. Şükrü Hanioğlu, « The Second Constitutional Period, 1908-1918 », in Reşat Kasaba (dir.), *The Cambridge History of Turkey*, vol. IV : *Turkey in Modern World*, Cambridge, University of Cambridge Press, 2008, p. 62.

699- Cité par Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi*, vol. 1-I, Ankara, TTK Yayınları, 1963, p. 457.

700- Mithat Şükrü Bleda, *op. cit.*, p. 38-39.

701- İlhan Tekeli & Selim İlkin, *Cumhuriyet'in Harcı*, vol. 1, *op. cit.*, p. 58.

702- Cité par Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi*, vol. 1-I, *op. cit.*, p. 449.

703- M. Şükrü Hanioğlu, art. cité, p. 65.

704- Cf. François Georgeon (dir.), « L'ivresse de la liberté ». *La révolution de 1908 dans l'Empire ottoman*, Leuven, Peeters, 2012.

705- Rouben Ter Minassian, *Mémoires d'un partisan arménien*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1990, p. 141.

706- Fikret Adanır, *Makedonya Sorunu. Oluşumu ve 1908'e Kadar Gelişimi*, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 2001, p. 267.

707- Cf. Zafer Toprak, « 'İlân-ı Hurriyet'in 80. Yıldönümünde 1908 Seçimleri ve 'Meb'usan Hatırları' », supplément à *Tarih ve Toplum*, İstanbul, 1988.

708- Rıfat N. Bali, *Musa'nın Çocukları, Cumhuriyet'in Yurttaşları*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001, p. 53.

709- Hüseyin Cahit Yalçın, *Siyasal Anılar*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1976, p. 143.

710- Cf. Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, Ankara, Ayyıldız Yayınları, 1972, p. 224.

711- Ziya Gökalp, *Makaleler I*, İstanbul, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976, p. 156.

712- Cité par Tevfik Çavdar, *Talât Paşa. Bir Örgüt Ustasının Yaşam Öyküsü*, Ankara, Dost Kitabevi, 1984, p. 149.

713- Mehmet Şükrü Bleda, *op. cit.*, p. 26.

714- Cf. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990, p. 58-59.

715- Tevfik Çeviker, *Gelişim Sürecinde Türk Karikatürü*, İstanbul, Adam Yayınları, 1988, vol. 2, p. 270.

716- Raymond Kevorkian, *Le Génocide des Arméniens*, Paris, Odile Jacob, 2006, p. 153.

717- Mahmud Şevket Paşa, *Sadrazam ve Harbiye Nazırı Mahmud Şevket Paşa'nın Günlüğü*, İstanbul, 1988, p. 54.

718- Hüseyin Cahit Yalçın, *op. cit.*, p. 127.

719- MAE, NS, Tur. Pol. Int. Dossier Gen, vol. VII, 1910.

720- Mustafa Ragıp Esatlı, *İttihat ve Terakki*, İstanbul, Hürriyet Yayınları, 1975, p. 23.

721- Pour cette notion, cf. M. Şükrü Hanioglu, art. cité, p. 66.

722- Ivar Spector, *The First Russian revolution and its impact on Asia*, Englewood Cliffs, Prentice Hall Inc., 1962, p. 64.

723- Cf. Zeki Velidi Togan, *Hatıralar. Türkistan ve Diğer Müslüman Doğu Türklerinin Milli Varlık ve Kültür Mücadeleleri*, İstanbul, Hikmet Gazetecilik, 1969, p. 83, 123.

724- « Alaim-i İnkilab » (1910) traduit in François Georgeon, *Aux origines du nationalisme turc (1876-1935)*, Paris, ADPF, 1980, p. 120.

725- Cité par A. D. Jeljakov, *Matbaacılığın 250. Kuruluş Yıldönümüne Armağan. Türkiye'nin Sosyo-Politik ve Kültürel Hayatında Basın*, İstanbul, Basın Yayın Genel Müdürlüğü,

726- Cité par Yusuf Hikmet Bayur, *op. cit.*, p. 267.

727- İbrahim Temo, *op. cit.*, p. 59.

728- Yusuf Hikmet Bayur, *op. cit.*, p. 357-359.

729- H. Zafer Kars, *Belgelerle 1908 Devrimi Öncesinde Anadolu*, Ankara, Kaynak Yayınları, 1984 ; Yuri A. Petrosyan, *Sovyet Gözüyle Jön-Türkler*, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1974.

730- Ahmed Bedevi Kuran, *Osmanlı İmparatorluğu'nda İnkılâp Hareketleri ve Milli Mücadele*, İstanbul, Baha Matbaası, 1956, p. 386-387.

731- Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, İstanbul, Ötügen Yayınları, 1978, p. 42.

732- Hüseyin Şadoğlu, *Türkiye'de Ulusçuluk ve Dil Politikaları*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003, p. 99.

733- Yusuf Akçura, *Yeni Türk Devletinin Kurucuları, 1928 Yazıları*, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1981.

734- <http://turktarih.net/tarih/176/mehmet-emin-yurdakul>

735- David Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908*, Londres, Frank Cass, 1977.

736- Cf. M. Emin Bozarslan (ed.), *Tarihteki İlk Türkçe Ansiklopedide Kürdistan ve Kürdler*, İstanbul, Deng Yayınları, 2001, p. 45-51.

737- David Kushner *op. cit.*, p. 28.

738- Namık Kemal, *Evrak-ı Perişan*, İstanbul, Tercüman Yayınları, s.d., p. 40.

739- David Kushner, *op. cit.*, p. 29.

740- *Ibid.*, p. 45.

741- Sultan Abdülhamit, *Siyasi Hatıratım*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1984, p. 73-74.

742- M. Şükrü Hanioğlu, « Turkishness and the Young Turks, 1889-1908 », in Hans-Lukas Kieser, *Turkey Beyond Nationalism. Towards Post-National Identities*, Londres, I. B. Tauris, 2006, p. 8-9.

743- *Ibid.*, p. 11.

744- Kazım Karabekir, *İttihat ve Terakki Cemiyeti, 1896-1909. Neden Kuruldu? Nasıl Kuruldu? Nasıl İdare Olundu?*, İstanbul, Türedav Ofset, 1983, p. 176-190.

745- Hans-Lukas Kieser, *Türklüğe İhtida*, *op. cit.*, p. 110.

746- Nizam Önen, *İki Turan. Macaristan ve Türkiye'de Turancılık*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003.

747- *Ibid.*, p. 43.

748- Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ankara, 1976, p. 20, 33, 23.

749- *Ibid.*, p. 40.

750- *Ibid.*, p. 25-26.

751- *Ibid.*, p. 20.

752- Claude Digeon, *La Crise allemande de la pensée française 1870-1914*, Paris, PUF, 1959.

753- Mim Kemal Öke, *İngiliz Casusu Prof. Arminius Vambery'nin Gizli Rapolarında II. Abdülhamid Dönemi*, İstanbul, Üçdal Yayınları, 1983, p. 115.

754- *Ibid.*, p. 121.

755- Muçafır, *Notes sur la Jeune Turquie*, Paris, Lib. de la Société du Recueil Sirey, 1911, p. 23.

756- İlhan Tekeli & Selim İlkin, *Cumhuriyet'in Harcı*, vol. 1, *op. cit.*, p. 32.

757- *Ibid.*, p. 35.

758- Cf. <http://promacedonia.org/en/ban/ls3.html#82>

759- Aykut Kansu, « 1903-1908 Yılları Arası Makedonya'da Devrimci Süreç », *Radikal*, 14/08/2008.

760- Fikret Adanır, *Makedonya Sorunu. Oluşumu ve 1908' Kadar Gelişimi*, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 2001, p. 179.

761- Yusuf Hikmet Bayur, *op. cit.*, p. 231.

762- İlhan Tekeli & Selim İlkin, *Cumhuriyet'in Harcı*, vol. 1, *op. cit.*, p. 38.

763- *Ibid.*, p. 52-54.

764- Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, Sır Yayıncılık, 2008, p. 229.

765- Kazım Nami Duru, *İttihat ve Terakki Hatıralarım*, İstanbul, Sucuoğlu Matbaası, 1957, p. 14.

766- Kazım Karabekir, *op. cit.*, p. 175.

767- H. Sami Kızıldoğan, « Vatan ve Hürriyet », *Belleten*, vol. 1, n° 3-4, p. 624.

768- Erik-Jan Zürcher, « Yıkımın ve Yenilenmenin Mimarları : Kemalist Jenerasyon ve Jön-Türklerle Dair Bir Grup Biyografisi Denemesi », in Mehmet O. Alkan, Tanıl Bora & Murat Koraltürk (dir.), *Mete Tunçay'a Armağan*, İstanbul, İletişim Yayınları, p. 547.

769- Henri Morgenthau, *Mémoires, suivis de documents inédits du département d'État*,

Paris, Flammarion, 1994, p. 25.

770- Şura-i Ümmet, cité par Y. H. Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi*, vol. 2, t. IV, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1991, p. 14.

771- Ahmed Rıza, *Ahmed Rıza Bey'in Hatıraları*, İstanbul, Arba Yayınları, 1988, p. 42.

772- Ahmed Rıza, *La Faillite morale de la politique occidentale en Orient*, Ankara, ministère de la Culture, 1990, p. 21.

773- Atilla Doğan, *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, p. 198.

774- İbrahim Temo, *op. cit.*, p. 90.

775- Tevfik Ceviker, *Gelişim Sürecinde Türk Karikatürü*, İstanbul, Adam Yayınları, 1988, vol. 1, İstanbul, 1988, p. 294.

776- *Ibid.*, p. 298.

777- Erik-Jan Zürcher, « Yıkımın ve Yenilenmenin Mimarları », art. cité, p. 539-751.

778- Midhat Şükrü Bleda, *op. cit.*, p. 24.

779- Cemal Paşa, *Hatıralar*, İstanbul, Çağdaş Yayınları, 1977, p. 404.

780- M. Şükrü Hanioğlu, « İttihatçılık », *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, vol. 9, p. 252.

781- Ahmed Bedevi Kuran, *İnkılap Tarihimiz ve İttihad ve Terakki*, İstanbul, Tan Matbaası, 1946, p. 196-197.

782- İsmet İnönü, *İnönü'nün Hatıraları, Genç Subaylık Yıllarım 1884-1918*, İstanbul, Burçak Yayınları, 1969, p. 114.

783- Enver Paşa, *Enver Paşa'nın Anıları*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991, p. 41.

784- Raymond Kevorkian, *op. cit.*, p. 244.

785- Ahmed Bedevi Kuran, *İnkılap Tarihimiz*, *op. cit.*, p. 99.

786- Ahmed Bedevi Kuran, *Osmanlı İmparatorluğu'nda İnkılâp Hareketleri ve Milli Mücadele*, İstanbul, Baha Matbaası, 1956, p. 198, 214, 226.

787- Kazım Karabekir, *op. cit.*, p. 73-74.

788- *Ibid.*, p. 99, 134.

789- Talat Paşa, *Talat Paşa'nın Anıları*, İstanbul, Say Yayınları, 1985, p. 58.

790- Hasan Amca, *op. cit.*, p. 214.

791- İsmet İnönü, *op. cit.*, p. 24.

792- Colmar Freiherr von der Goltz : *Stärke und Schwäche des türkischen Reiches*,



793- Cité par Doğan Akyüz, *Askeri Müdahalelerin Orduya Etkisi : Hiyerarşi Dışı Örgütlenmeden Emir-Komuta Zincirine*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002, p. 29.

794- *Ibid.*, p. 29.

795- Hülya Küçük, *Kurtuluş Savaşında Bektaşilik*, Ankara, Kitap Yayınevi, 2003, p. 114.

796- Çetin Özek, *op. cit.*, p. 435.

797- L'expression est de Henry Morgenthau, *op. cit.*, p. 23.

798- İsmet İnönü, *op. cit.*, p. 60.

799- İbrahim Temo, *op. cit.*, p. 171-173.

800- Kazım Karabekir, *op. cit.*, p. 133.

801- Tanık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler*, İstanbul, 1952, s.n., p. 24.

802- Hüseyin Cahit Yalçın, *op. cit.*, p. 132.

803- Cité par İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Sadrazamlar*, İstanbul ; Dergâh Yayınları, 1982, p. 954-955.

804- Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi*, 1-1, *op. cit.*, p. 75.

805- Cf. pour le texte Hasan Ali Yücel, *Geçtiğim Günlerden*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990, p. 149.

806- M. Şükrü Hanioglu, « The Second Constitutional Period, 1908-1918 », art. cité, p. 77.

807- Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılâbı Tarihi*, vol. 1/I, *op. cit.*, p. 421.

808- Zafer Toprak, *Türkiye'de « Milli İktisat »*, 1908-1918, Ankara, Yurt Yayınları, 1982, p. 342.

809- Carter V. Finley, *Bureaucratic Reform*, *op. cit.*, p. 224.

810- Doğan Akyüz, *op. cit.*, p. 32.

811- Ferdun Ergut, *Modern Devlet ve Polis. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Toplumsal Denetimin Diyalektiği*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, p. 57.

812- Tanık Zafer Tunaya, *Hürriyetin İlanı*, İstanbul, s.n., 1959, p. 40.

813- *Osmanlı Meclisi Meb'usasında Kuvvetler Ayrımı ve Siyasal İşkenceler*, Ankara, Ayça Yayınları, 1982, p. 93.

814- Cité par Zafer Toprak, « II. Meşrutiyet'te Solidarist Düşünce : Halkçılık », *Toplum ve Bilim*, n° 1, 1977, p. 116.

815- Mustafa Ragıp Esatlı, *op. cit.*, p. 179.

816- Zafer Toprak, *Türkiye’de, op. cit.*

817- Cf. Zafer Toprak, « II. Meşrutiyet’te », art. cité, p. 105.

818- Tekin Alp, « Le commencement du régime capitaliste », in Jacob M. Landau, *Tekin Alp. Turkish Patriot. 1883-1961*, Istanbul, Nederlands Historisch-Archeologisch Institut, 1984, p. 182.

819- Zafer Toprak, « II. Meşrutiyet’te... », art. cité, p. 117.

820- Ali Akyıldız, *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme*, Istanbul, İletişim Yayınları, 2004, p. 159.

821- *Ibid.*, p. 162-176.

822- İlhan Tekeli & Selim İlkin, *Cumhuriyet’in Harcı*, vol. 2, *op. cit.*, p. 1-45.

823- Zafer Toprak, *Türkiye’de, op. cit.*, p. 57.

824- İlhan Tekeli & Selim İlkin, *Cumhuriyet’in Harcı*, vol. 1, *op. cit.*, p. 362.

825- Cf. Hamit Bozarslan, « Le prince Sabahaddin (1879-1948) », *Revue suisse d’histoire*, vol. 53, n° 3, 2002, p. 287-301.

826- Yusuf Hikmet Bayur, *op. cit.*, p. 424.

827- In Paul Fesch (secrétaire de Sabahaddin), *Constantinople aux derniers jours d’Abdulhamid*, Paris, 1907, Marcel Rivière, p. 50.

828- Mevlanzade Rıfat’ın Anıları, *Hakk-ı Vatan yahud Tarik-i Mücadelede Hakikat Ketmedilmez*, Istanbul, ARMA Yayınları, 1992, p. 20-21.

829- M. Şükrü Hanioglu, « The Second Constitutional Period », art. cité, p. 82.

830- Emin Türk Eliçin, *Kemalist Devrim İdeolojisi (Niteligi ve Tarihteki Yeri)*, Istanbul, Ant, Yayınları, 1970, p. 256.

## Notes du chapitre 9

831- Cemaleddin Efendi, *Siyasi Hatıralarım*, Istanbul, Tercüman Yayınları, 1978, p. 59-64, 76.

832- Nathalie Clayer, *Aux origines du nationalisme albanais. La naissance d’une nation majoritairement musulmane en Europe*, Paris, Karthala, 2007, p. 630-633.

833- Tahsin Uzer, *Makedonya Eşkiyalık Tarihi ve Son Osmanlı Yönetimi*, Ankara, TTK Yayınları, 1980, p. 98, 101.

834- H. Charles Wood, *La Turquie et ses voisins*, Paris, Librairie orientale et américaine, s.d. [1912], p. 104-105.

835- Ferdun Ergut, *Modern Devlet ve Polis. Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Toplumsal Denetimin Diyalektiği*, Istanbul, İletişim Yayınları, 2007, p. 167.

836- Cité par Cemal Kutay, *Fethi Okyar. Üç Devirde Bir Adam*, İstanbul, Kervan Yayınları, 1982, p. 129.

837- Ergun Hiçyılmaz, *Belgelerle Teşkilât-ı Mahsusa ve Casusluk Örgütleri*, İstanbul, Ulusal Yayınları, 1979, p. 44.

838- Cemaleddin Efendi, *op. cit.*, p. 107.

839- Youssuf Fehmi, *Considération sur la Turquie vaincue*, Paris, Apostolat des Chevaliers positivistes, s.d., p. 11.

840- H. Charles Wood, *op. cit.*, p. 31.

841- Klaus Kreiser, *Atatürk. Bir Biyografi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010, p. 89.

842- Yves Ternon, *Empire ottoman. Le déclin, la chute, l'effondrement*, Paris, Le Félin, 2005, p. 270.

843- Murat Koraltürk, « Ekonominin Türkleştirilmesi ve Türk-Yunan Nüfus Mübadelesinin İktisadi Sonuçları », Mehmet O. Alkan, Tanıl Bora & Murat Koraltürk, *Metec Tunçay'a Armağan*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, p. 608.

844- Maria Todorova, *Imaginaires des Balkans*, *op. cit.*, p. 59.

845- M. Şükrü Hanioglu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2008, p. 173.

846- Ziya Gökalp, *Ziya Gökalp Külliyyatı*, vol. 1, *Şiirleri ve Halk Masalları*, Ankara, TTK Yayınları, 1977, p. 67.

847- *Ibid.*, p. 62.

848- Poème de *Türk Yurdu*, du 5 mars 1915, cité in M. Ertuğrul Düzdağ, *Türkiye'de İslam ve Irkçılık Meselesi*, İstanbul, Med Yayınları, 1978, p. 236.

849- Uğur Umit Üngör, *Young Turk Social Engineering. Mass Violence and the Nation State in Eastern Turkey, 1913-1950*. Thèse de doctorat de l'université d'Amsterdam, 2009, p. 89-90.

850- Cité par Ali Engin Oba, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, İstanbul, İmge Yayınevi, 1995, p. 111.

851- İlhan Tekeli & Selim İlkin, *Cumhuriyet'in Harcı*, vol. 1, *op. cit.*, p. 79-105 ; Michael A. Reynolds, *The Ottoman-Russian Struggle for Eastern Anatolia and Caucasus, 1908-1918 : Identity, Ideology and Geopolitics of World Order*. Doctorat de l'université de Princeton, 2003.

852- Selma İlhan & Faruk İlhan, *Ankara İstiklal Mahkemesi'nde Cereyan Eden Su-i Kasd ve Teklib-i Hükiümet Davasına Ait Resmi Zabıtlar*, İstanbul, Simurg Yayınları, 2005.

853- Erol Köroğlu, *Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı (1914-1918). Propagandadan Milli Kimlik İnşasına*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, p. 198.

854- Tekin Alp, « The Turkish and Pan-Turkish Ideal », *Pan Turkism in Turkey. A Study in Irredentism*, Londres, C. Hurst & Company, 1981, p. 133.

855- *Ibid.*

856- Ziya Gökalp *Kulliyatı*, *op. cit.*, p. 90-94.

857- Burhan Oğuz, *Yüzyıllar Boyunca Alman Gerçeđi ve Türkler*, İstanbul, Can Matbaası, 1983, p. 233.

858- Jacob M. Landau, *op. cit.*, p. 97.

859- Mustafa Gençer, *Jön-Türk Modernizmi ve « Alman Ruhu ». 1908-1918 Dönemi Türk-Alman İlişkileri*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, p. 62-63.

860- *Ibid.*, p. 117.

861- Cf. pour son organisation, Odile Moreau, *L'Empire ottoman à l'âge des réformes. Les hommes et les idées du « nouvel ordre » militaire, 1826-1914*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2007.

862- İlber Ortaylı, *Türkiye İdare Tarihi*, Ankara, TODAİE, 1979, p. 307.

863- Klaus Kreiser, *op. cit.*, p. 111.

864- Erol Körođlu, *op. cit.*, p. 73.

865- Erik-Jan Zürcher, *Savaş, Devrim ve Ulusallaşma. Türkiye Tarihinde Geçiş Dönemi, 1908-1928*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005, p. 71.

866- Klaus Kreiser, *op. cit.*, p. 95.

867- Cité par Mustafa Müftüođlu, *Yalan Söyleyen Tarih Utansın*, İstanbul, Çile Yayınları, vol. 2, 1976, p. 151.

868- Erik-Jan Zürcher, *Savaş, Devrim ve Ulusallaşma, op. cit.*, p. 198.

869- Erik-Jan Zürcher, « Hizmet Etmeyi Başka Biçimlerde Reddetmek : Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Dönemlerinde Asker Kaçakçılığı », Özgür Heval Çınar & Çoşkun Üsterici, *Çarklardaki Kum : Vicdani Red. Düşünsel Kaynaklar ve Deneyimler*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, p. 63.

870- *Ibid.*, p. 65.

871- Sait Çetinođlu, « İttihat ve Terakki'nin Gizli Ajandası », in Fikret Başkaya (dir.), *Resmi Tarih Tartışmaları-4. 1908 Darbe mi? Devrim mi?*, Ankara, Özgür Üniversite Kitaplığı, 2008, p. 219.

872- *Ibid.*, p. 232.

873- Ziya Gökalp, *Makaleler V*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981, p. 36.

874- Cf. Hamit Bozarslan, « L'Empire ottoman », in Stéphane Audoin-Rouzeau et Christophe Prochasson, *Sortir de la Grande Guerre. Le monde et l'après 1918*, Paris, Tallandier, 2008, p. 329-347.

875- Faroz Ahmad, *Turkey. The Quest for Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 71.

876- Michael A. Reynolds, *op. cit.*, p. 254.

877- Murat Babiroğlu, *Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e Ermeni Nizamnamaları*, İstanbul, Ohan Matbaacılık, 2003, p. 164.

878- Ömer Kürkçüoğlu, *Osmanlı Devletine Karşı Arap Bağımsızlık Hareketi (1908-1918)*, Ankara, AÜSBF Yayınları, 1982, p. 16.

879- Hasan Kayalı, *Arabs and Young Turks. Ottomanism, Arabism and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1997, p. 61-63, 73.

880- Elie Kedouri, *Arabic Political Memoirs and other Studies*, Londres, 1974, p. 40-41.

881- Hasan Kayalı, *op. cit.*, p. 92.

882- *Ibid.*, p. 13.

883- Cemaleddin Efendi, *op. cit.*, p. 64.

884- Ahmed Emin, *The Development of Modern Turkey as Measured by its Press*, New York, Columbia University Press, 1914, p. 118.

885- Hassan Saab, *The Arab Federalists of the Ottoman Empire*, Amsterdam, Djambatan, 1958, p. 230.

886- George Antonious, *The Arab Awakening. The Story of the Arab National Movement*, Londres, Hamish Hamilton, 1945, p. 111.

887- Sadık Albayrak, *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Meşihat, Şeriat, Tarikat Kavgası*, vol. 3, İstanbul, Mizan Yayınları, 1994, p. 271.

888- Ömer Kürkçüoğlu, *op. cit.*, p. 116.

889- Hasan Kayalı, *op. cit.*, p. 193.

890- William L. Cleveland, *The Making of an Arab Nationalist. Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati 'al-Husri*, Princeton, Princeton University Press, 1971.

891- Bernard Lewis, *Juifs en terre d'Islam*, Paris, Flammarion, 1986, p. 213.

892- M. Şükrü Hanioğlu, *Preparation for a Revolution. The Young Turks, 1902-1908*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

893- François Georgeon, *Aux origines du nationalisme turc. Yusuf Akçura (1876-1935)*, Paris, ADPF, 1980, p. 21.

894- M. Şükrü Hanioğlu, *Preparation for a Revolution*, *op. cit.*, p. 314.

895- Ahmed Bedevi Kuran, *İnkılap Hareketleri ve Milli Mücadele*, İstanbul, Baha Matbaası, 1956, p. 483.

896- Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, İstanbul, Gerçek Yayınları, 1980, p. 169.

897- Füsün Üstel, *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği. Türk Ocakları (1912-1923)*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1997, p. 108-109.

898- Ziya Gökalp, *Yeni Hayat, Doğru Yol*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976, p. 11.

899- Osmanlı Meclisi Meb'usasında Kuvvetler Ayrımı ve Siyasal İşkenceler, Ankara, Ayça Yayınları, 1982, p. 39.

900- Paul Risal (Tekin Alp), « Les Turcs à la recherche d'une âme nouvelle », in Martin J. Landau, *op. cit.*, p. 66-67.

901- Ziya Gökalp Külliyyâtı, *op.cit.*, p. LVI.

902- Anahide Ter Minassian, *op. cit.*, p. 79.

903- Rouben Ter Minassian, *op. cit.*, p. 234.

904- Arsen Avagyan & Gaidz F. Minassian, *Ermeniler ve İttihat ve Terakki, İşbirliğinden Çatışmaya*, İstanbul Aras Yayınları, 2005.

905- Ahmed Şerif, *Anadolu'da Tanin*, İstanbul, Kavram Yayınları, 1977, p. 146.

906- Mustafa Gençer, *Jön-Türk Modernizmi ve « Alman Ruhu ». 1908-1918 Dönemi Türk-Alman İlişkileri ve Eğitim*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, p. 119.

907- Ömer Seyfeddin, *Bir Ermeni Gencinin Hatıra Defteri*, İstanbul, Bilge Karınca Yayınları, 2008.

908- Cf. Zafer Toprak, *Türkiye'de, op. cit.*, et *İttihat-Terakki ve Devletçilik*, İstanbul, Tarih Vakfı, 1995.

909- Zafer Toprak, *Türkiye'de, op. cit.*, p. 18.

910- Hilmi Ziya Ülken, *Siyasi Partiler ve Sosyalizm*, İstanbul, Anıl Yayınları, 1963, p. 45.

911- Y. Doğan Çetinoğlu, *1908 Osmanlı Boykotu. Bir Toplumsal Hareketin Analizi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.

912- Fatma Müge Göçek (dir.), *Social Constructions of Nationalism in the Middle East*, Albany, State University of New York Press, 2002.

913- Raymond Kevorkian, *op. cit.*, p. 171.

914- Ergun Hiçyılmaz, *Cellatları da Asarlar*, İstanbul, Altın Yayınevi, 1994, p. 41.

915- Ayhan Aktar, *Türk Milliyetçiliği, Gayrimüslimler ve Ekonomik Dönüşüm*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, p. 59.

916- Taner Akçam, *Ermeni Meselesi Hallolunmuştur'. Osmanlı Belgelerine Göre Savaş Yıllarında Ermenilere Yönelik Politikalar*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, p. 100.

917- *Ibid.*

918- Vahakn N. Dadrian & Taner Akçam, *'Tehcir ve Taktik'. Divan-ı Harb-i Örfi Zabıtları. İttihat ve Terakki'nin Yargılanması, 1919-1922*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, p. 122.

919- Cité par Taner Akçam, *op. cit.*, p. 137.

920- M. Şükrü Bleda, *İmparatorluğun Çöküşü*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1979, p. 58.

921- Raymond Kevorkian, *op. cit.*, p. 9.

922- Hamit Bozarslan, « L'extermination des Arméniens et des juifs : quelques éléments de comparaison », in H.-L. Kieser & D.J. Schaller (dir.), *Der Völkermord an der Armeniern und die Shoah*, Bâle, Chronos Verlag, 2002, p. 317-345.

923- Erol Köroğlu, *op. cit.*, p. 178-179.

924- Füsün Üstel, *op. cit.*, p. 198.

925- Cité in A. Bedevi Kuran, *Osmanlı İmparatorluğu'nda İnkılâp Hareketleri ve Milli Mücadele*, İstanbul, Baha Matbaası, 1946, p. 411.

926- *Ibid.*, p. 202.

927- Talât Paşa, *Talât Paşa'nın Anıları*, İstanbul, Say Yayınları, 1986, p. 58.

928- Raymond Kevorkian, *op. cit.*, p. 41.

929- *Ibid.*, p. 76.

930- Ahmed Şerif, *op. cit.*, p. 189-196, 212, 221-229.

931- Cité par A. Cerrahoğlu, *Türkiye'de Sosyalizmin Tarihine Katkı*, İstanbul, May Yayınları, 1975, p. 74.

932- Henry Morgenthau, *op. cit.*, p. 298.

933- Michael A. Reynolds, *op. cit.*, p. 176.

934- Vahakn N. Dadrian & Taner Akçam, *op. cit.*, p. 365.

935- Raymond Kevorkian, *op. cit.*, p. 226.

936- Vahakn N. Dadrian & Taner Akçam, *op. cit.*, p. 92-93, 338.

937- Tahsin Uzer, *Makedonya Eşkiyalık Tarihi ve Son Osmanlı Yönetimi*, Ankara, TTK Yayınları, 1980, p. 258.

938- Vahakn N. Dadrian & Taner Akçam, *op. cit.*, p. 267.

939- David Gaunt, *Katliamlar, Direniş, Korumucular. Birinci Dünya Savaşında Doğu Anadolu'da Müslüman-Hristiyan İlişkileri*, İstanbul, Belge Yayınları, 2007, p. 98-99.

940- Ali Birinci, *Tarihin Gölgesinde. Meşahir-i Meçhûleden Birkaç Zat*, İstanbul, Dergah Yayınları, 2001, p. 200.

941- Cemal Kutay cité par Vahakn N. Dadrian & Taner Akçam, *op. cit.*, p. 283.

942- Jay Winter « Under Cover of War : the Armenian Genocide in the Context of Total

War », in Jay Winter (dir.), *America and the Armenian Genocide of 1915*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 39.

943- John Horne (dir.), *Vers la guerre totale. Le tournant de 1915*, Paris, Tallandier, 2010.

944- Kevork B. Bardakjian, *Hitler ve Ermeni Soykırımı*, Istanbul, Peri Yayınları, p. 64.

945- Cité par Vahakn N. Dadrian, « The Armenian Genocide : An Interpretation », in Jay Winter (dir.), *op. cit.*, p. 78-79.

946- Mete Tunçay, *Cihat ve Tehcir. 1915-1916 Yazıları*, Istanbul, Afa ; pour la traduction française, Gérard Chaliand et Yves Ternon, *Le Génocide des Arméniens*, Bruxelles, Complexe, 1980, p. 47.

947- Klaus Krieser, *op. cit.*, p. 121.

948- Michael A. Reynolds, *op. cit.*, p. 276-277.

949- Taner Akçam, *op. cit.*, p. 151.

950- Donald Bloxham, *The Great Game of Genocide. Imperialism, Nationalism and Destruction of the Ottoman Armenians*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

951- Murat Bardakçı, *Talat Paşa'nın Evrak-ı Metrukesi*, Istanbul, Everest Yayınları, 2008.

952- Cemal Kutay, cité par Vahakn N. Dadrian & Taner Akçam, *op. cit.*, p. 106.

953- Ulrich Trumpener, *Germany and the Ottoman Empire, 1914-1918*, Ann Arbor, Caravan Books, 1989, p. 230.

954- Sait Çetinoglu, « İttihat ve Terakki'nin Gizli Ajandası », art. cité, p. 213.

955- Taner Akçam, *op. cit.*, Istanbul, İletişim Yayınları, 1992, p. 175-176.

956- Hans-Lukas Kieser, *A Quest for Belonging. Anatolia Beyond Empire and Nation (19th-20th Centuries)*, Istanbul, ISIS, 2007, p. 179-217.

957- *Ibid.*, p. 91-92.

958- M. Reşid Şahingiray, *Hayatı ve Hâtıraları*, Izmir, Akademi Kitabevi, 1997, p. 27.

959- Cf. Uğur Ümit Üngör, *op. cit.*

960- Cf. David Gaunt, *op. cit.*

961- Donald Bloxham, *op. cit.*, p. 116.

962- *Ibid.*, p. 9.

963- Yücel Demirel & Osman Zeki Konur (ed.), *CHF Grup Toplantısı Tutanakları (1923-1924)*, Istanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, p. 34.

964- Cf. pour les études commanditées par Talat Paşa, Fuat Dündar, *Crime of Numbers. The Role of Statistics in the Armenian Question (1878-1918)*, New Brunswick & Londres,



965- Taner Akçam, *op. cit.*, p. 65.

966- *Ibid.*, p. 61.

967- Cité par Fuat Dündar, *op. cit.*, p. 114.

968- Taner Akçam, *op. cit.*, p. 65.

969- Cf. Raymond H. Kevorkian, « Ahmed Djémal Pasha et le sort des députés arméniens de Syrie-Palestine », in Hans-Lukas Kieser & Dominik J. Schaller (dir.), *Der Völkermord an den Armeniern und die Shoah*, Zurich, Chronos, 2002, p. 197-212. Cf. Aussi, Hikmet Özdemir, *Cemal Paşa ve Ermeni Göçmenler. 4. Ordu'nun İnsani Yardımları*, Istanbul, Remzi Kitabevi, 2009.

970- Doğan Akkanlı, *Talat Paşa Davası Tutanakları*, Istanbul, Belge Yayınları, 2003, p. 11.

971- *Ibid.*, p. 87.

972- Vahakn N. Dadrian & Taner Akçam, *op. cit.*

973- Ayhan Aktar, *Türk Milliyetçiliği, Gayrimüslimler ve Ekonomik Dönüşüm*, Istanbul, İletişim Yayınları, 2006, p. 84.

974- Taner Akçam, *op. cit.*, p. 32.

975- *Ibid.*, p. 33.

976- Vahakn N. Dadrian & Taner Akçam, *op. cit.*, p. 64.

977- Necdet Bilgi, *op. cit.*, p. 116.

978- Cité par Vahakn N. Dadrian, art. cité, p. 65.

979- Halil Kut, « Eylül 1918'de Erivan ve Ermeniler », in *Ermeniler Hakkında « Makaleler-Derlemeler »*, Erzurum, Erzurum Üniversitesi Yayınları, 1978, p. 147-165. Les majuscules sont de l'auteur.

980- Vahakn N. Dadrian & Taner Akçam, *op. cit.*, p. 76.

981- Şevket Süreya Aydemir, *Suyu Arayan Adam*, Istanbul, Remzi Kitabevi, 1959 et 1969, p. 130.

## Notes du chapitre 10

982- Recep Peker, *İnkılâp Ders Notları*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1984, p. 24.

983- Yusuf Hikmet Bayur, « 1918 Barışmasından Az Önce Mustafa Kemal Paşa'nın Başyazar Naci Bey Yoluyla Padişaha bir Başvurması », *Belleten*, vol. XXI, n° 84, p. 563-564.

984- M. Şükrü Hanioglu, *Atatürk. An Intellectual Biography*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2011, p. 36.

- 985- Klaus Kreiser, *Atatürk. Bir Biyografi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010, p. 53.
- 986- M. Şükrü Hanioğlu, *op. cit.*, p. 44.
- 987- Gündüz D. Tüfekçi, *Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar*, Ankara, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2 vol., 1983 et 1985.
- 988- Klaus Kreiser, *op. cit.*, p. 97-98.
- 989- Şerif Mardin, *Jön-Türklerin Siyasi Fikirleri*, Ankara, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1964, p. 187.
- 990- Cf. Taner Akçam, *A Shameful Act. The Armenian Genocide and the Question of Turkish Responsibility*, Londres, Constable, 2007.
- 991- M. Çağatay Okutan, *Tek Parti Döneminde Azınlık Politikaları*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, p. 106.
- 992- Cf. Anahide Ter Minassian, *op. cit.*
- 993- Vahé Tachjian, *La France en Cilicie et en Haute-Mésopotamie. Aux confins de la Turquie, de la Syrie et de l'Irak (1919-1934)*, Paris, Karthala, 2004.
- 994- Sadi Borak, *Atatürk'ün Meclisin Gizli Oturumlarındaki Konuşmaları*, İstanbul, Çağdaş Yayınları, 1977, p. 281-283.
- 995- Cf. plusieurs textes dans Mehmet O. Alkan, Tanıl Bora & Murat Koraltürk (dir.), *Mete Tunçay'a Armağan*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007.
- 996- Murat Bardakçı, *Talat Paşa'nın Evrak-ı Metrûkesi*, İstanbul, Everest Yayınları, 2009, p. 154.
- 997- Erol Akal, « İttihatçıların İrredentist Politikalarına Bir Örnek-Olay : Kafkas İttihad Terakki Fırkası-1918 », in Mehmet O. Alkan, Tanıl Bora & Murat Koraltürk, *Mete Tunçay'a Armağan*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, p. 345.
- 998- Michael A. Reynolds, *The Ottoman-Russian Struggle for Eastern Anatolia and Caucasus, 1908-1918 : Identity, Ideology and Geopolitics of World Order*. Doctorat de l'université de Princeton, 2003, p. 45.
- 999- İlhan Tekeli & Selim İlkin, *Cumhuriyet'in Harcı*, vol. 1, *op. cit.*, p. 125.
- 1000- Ali Birinci, *Tarihin Gölgesinde. Meşahir-i Meçhuleden Birkaç Zat*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2001, p. 212.
- 1001- Stéphane Yerasimos, *Türk-Sovyet İlişkileri, Ekim Devrimi'nden 'Milli Mücadele'ye*, İstanbul, Gözlem Yayınları, 1979, p. 203-255.
- 1002- Ali Birinci, *op. cit.*, p. 207. Cf. aussi Ahmet Demirel, *İlk Meclis'in Vekilleri. Milli Mücadele Döneminde Seçimler*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010.
- 1003- Stéphane Yerasimos, *op. cit.*, p. 111.
- 1004- Shunaz Yılmaz, « An Ottoman Warrior Abroad : Enver Pasa as an Expatriate », Sylvia Kedouri (dir.), *Seventy-Five Years of the Turkish Republic*, Londres, Frank Cass, 2000,

1005- Erik-Jan Zürcher, *Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Siyasal Muhalafet : TCF (1924-1925)*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, p. 46.

1006- Cité par Tevfik Çavdar, « 1915-1923 Döneminde New York Times'de Yayınlanan Türkiye'ye İlişkin Haber ve Yorumlar », *Ülke*, n° 9, 1979, p. 185.

1007- Bekir Sıtkı Baykal, *Heyet-i Temsiliye Kararları*, Ankara, TTK Yayınları, 1974, p. 28.

1008- Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Ergenekon : Milli Mücadele Yazıları*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1973, p. 84.

1009- Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Ankara, Yurt Yayınları, 1981, p. 36.

1010- Cité in Ahmet Demirel, *Birinci Meclis'te Muhalafet*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, p. 55.

1011- *Ibid.*, p. 78.

1012- *Ulus*, 17/5/1968.

1013- Sabahattin Selek, *Anadolu İhtilali*, İstanbul, Burçak Yayınevi, 1968, p. 125.

1014- Cf. Kamil Erdeha, *Milli Mücadelede Vilayetler ve Valiler*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1974, p. 22.

1015- Nail Moralı, *Mütarekede İzmir Olayları*, Ankara, TTK Yayınları, 1973, p. 45, 51, 58-59.

1016- Kamil Erdeha, *op. cit.*, p. 22.

1017- Sabahattin Selek, *op. cit.*, p. 275.

1018- Ahmet Demirel, *op. cit.*, p. 23.

1019- *Ibid.*

1020- Ahmet Demirel, *op. cit.*, p. 64-67.

1021- Rıdvan Akın, *TBMM Devleti (1920-1923). Birinci Meclis Döneminde Devlet Erkları ve Idare*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001, p. 48.

1022- Rıdvan Akın, *op. cit.*, p. 153.

1023- *Ibid.*, p. 86.

1024- Ahmed Nedim, *Ankara İstiklal Mahkemesi Zabıtları*, İstanbul, İşaret Yayınları, 1993, p. XVIII.

1025- Rıdvan Akın, *op. cit.*, p. 301.

1026- *Ibid.*, p. 315.

1027- Güven Bakrezer & Yücel Demirer, *Trabzon'u Anlamak*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, p. 155-160.

1028- Nurşen Mazıcı, *Belgelerle Atatürk Döneminde Muhalefet (1919-1926)*, İstanbul, Dilmen Yayınevi, 1984, p. 132.

1029- Şevket Süreya Aydemir, *Tek Adam*, 3 vol., İstanbul, Remzi Kitabevi, 1963-1965.

1030- Ahmet Demirel, *op. cit.*, p. 126.

1031- Erik Jan Zürcher, *op. cit.*, p. 71.

1032- Cf. pour ce processus, Hakan Özoğlu, *From Calipha to Secular State. Power Struggle in the Early Turkish Republic*, Santa Barbara, Praeger, 2011.

1033- Andrew Mango, « Atatürk », in Reşat Kasaba (dir.), *The Cambridge History of Turkey*, vol. IV : *Turkey in the Modern World*, Cambridge, University of Cambridge Press, 2008, p. 159.

1034- İlhan Tekeli & Selim İlkin, *Cumhuriyet'in Harcı*, vol. 2, *op. cit.*, p. 74.

1035- Soner Çağaptay, « Kemalist Dönemde Göç ve İskân Politikaları : Türk Kimliği Üzerine bir Çalışma », *Toplum ve Bilim*, n° 93, 2002, p. 223.

1036- Füsün Üstel, *'Makbul Vatandaş'ın Peşinde. II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, p. 128.

1037- Ahmed Hamidi Başar, *Atatürk'le Üç Ay*, İstanbul, Tan Matbaası, 1945, p. 24.

1038- Ayşe Buğra, « Devletçi Dönemde Yoksulluğa Bakış ve Sosyal Politika », *Toplum ve Bilim*, n° 99, 2003-2004, p. 75-97.

1039- F. Cengiz Erdinç, *Overdose Türkiye. Türkiye'de Eroin Kaçakçılığı, Bağımlılığı ve Politikaları*, İstanbul, İletişim, 2004, p. 82.

1040- Ahmet Makal « 65. Yılında Milli Koruma Kanunu, Çalışma İlişkileri ve İş Mükellefiyeti Üzerine bir Araştırma », *Toplum ve Bilim*, n° 102, 2005, p. 55-91.

1041- Arnold J. Toynbee, *Survey of International Affairs. 1925 – The Islamic World Since the Peace Settlement*, Oxford, Oxford University Press, 1927, p. 58.

1042- Cité par Francois Georgeon, *Des Ottomans aux Turcs. Naissance d'une nation*, İstanbul, ISIS, 1995, p. 98.

1043- L'enquête de *Resimli Ay* reproduite in Abdurrahman Dilipak, *Bir Başka Açından Kemalizm*, İstanbul, Beyan Yayınları, 1988.

1044- İdris Küçükömer, *Bütün Eserleri 3. Sivil Toplum Yazıları*, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1994, p. 106.

1045- Ali Sait Çetinoğlu, *Varlık Vergisi, 1942-1943. Ekonomik ve Kültürel Jenosid*, İstanbul, Belge Yayınları, 2009, p. 43 ; et Sait Çetinoğlu in Vartkes Yeghiayan, *Malta Belgeleri, İngiltere Dışişleri Bakanlığı « Türk Savaş Suçluları » Dosyası*, İstanbul, Belge, 2007.

1046- Kurt Steinhauser, *Atatürk Devrimi Sosyolojisi*, İstanbul, Sander Yayınları, 1973,

1047- François Georgeon, *Des Ottomans aux Turcs*, *op. cit.*, p. 79.

1048- Yusuf Bayraktar, *Türk Fikir Tarihinde Modernleşme, Milliyetçilik ve Türk Ocakları*, Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996, p. 149.

1049- Cemil Koçak, *Belgelerle Heyet-i Mahsusalar*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, p. 20.

1050- Ahmet Demirel, « Tek Parti Döneminde Değişim ve Yerellik », in Mehmet O. Alkan, Tanıl Bora & Murat Koraltürk (dir.), *Mete Tunçay'a Armağan*, İstanbul, İletişim Yayınları, p. 641-642.

1051- Cemil Koçak, *Belgelerle İktidar ve Serbest Cumhuriyet Fırkası*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, p. 237-239.

1052- Ellen Kay Trimberger, *Revolution from Above. Military Bureaucracy and Development in Japan, Turkey, Egypt and Peru*, New Brunswick, Transaction Books, 1978, p. 4-5.

1053- Meral Demirel, « “Oybirlikli Demokrasi” Açısından 1920-45 Arasında TBMM’nde Oylamalar », in Mehmet O. Alkan, Tanıl Bora & Murat Koraltürk (dir.), *Mete Tunçay’a Armağan*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, p. 725-750.

1054- Cf. pour des exemples, İsmail Beşikçi, *Cumhuriyet Halk Fırkası’nın Tüzüğü (1927) ve Kürt Sorunu*, Ankara, Yurt, 1991.

1055- Fulya Atacan « A Portrait of a Naqshbandi Sheikh in Modern Turkey », in Elisabeth Özdalga (dir.) *Naqshbandis in Western and Central Asia, Change and Continuity*, İstanbul, Swedish Research Institute, 1999, p. 147-157.

1056- Gavin D. Brockett, « Collective Action and the Turkish Revolution : Towards a Framework for the Social History of the Atatürk era, 1923-1938 », in Sylvia Kedouri (dir.), *op. cit.*, p. 44-66.

1057- Yigit Akın, « Ana Hatları ile Cumhuriyet Döneminde Beden Terbiyesi ve Spor Politikaları », *Toplum ve Bilim*, n° 99, 2002, p. 98-128.

1058- Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990, p. 77.

1059- Ahmet Demirel, *op. cit.*, p. 605.

1060- Halide Edip, *Conflict of East and West in Turkey*, Lahore, Maktaba Jamia Millia, 1935.

1061- Arnold J. Toynbee, *Les Massacres des Arméniens. Le meurtre d’une nation (1915-1920)*, Paris, Payot, 2004, p. 280.

1062- Erik-Jan Zürcher, *Cumhuriyet’in İlk Yıllarında*, *op. cit.*, p. 173.

1063- Sadık Albayrak, *Meşihat, Şeriat, Tarikat Kavgası*, İstanbul, Mizan Yayınevi, vol. 3, 1994, p. 257.

1064- Arnold J. Toynbee, *Survey of International Affairs, 1925*, vol. 1 : *The Islamic World since the Peace Settlement*, Oxford, Oxford University Press, 1927, p. 70.

1065- Cem Erence, *99 Günlük Muhalefet. Serbest Cumhuriyet Fırkası*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, p. 139-140.

1066- Şevket Süreya Aydemir, *Tek Adam*, İstanbul, Remzi Kitabevi, vol. III, 1966, p. 394.

1067- Ahmet Hamdi Başar, *op. cit.*, p. 36-37.

1068- Kurtuluş Kayalı, *Ordu ve Siyaset. 12 Mayıs-12 Mart*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994, p. 54.

1069- Cemil Koçak, *Belgelerle İktidar, op. cit.*

1070- Uygur Kocabaşoğlu, « Tek Parti Döneminin ‘Matbuat’ı Üzerine Gözlemler », Mehmet O. Alkan, Tanıl Bora & Murat Koraltürk (dir.), *Mete Tunçay’a Armağan*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, p. 599-600.

1071- Mete Tunçay, *op. cit.*, p. 172.

1072- Murat Yılmaz, « Recep Peker, CHF ve Bürokrasi. Kazım Dirik Örnek Olayı Üzerinden ‘Parti-Devlet’ Uygulaması ve “Faşist Propaganda” », Mehmet O. Alkan, Tanıl Bora & Murat Koraltürk (dir.), *Mete Tunçay’a Armağan*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, p. 697.

1073- Cf. journal *Ulus* du 4/2/1935, reproduit in [http://www.ahmetakyol.net/index.php?option=com\\_content&task=view&id=2534&Itemid=45](http://www.ahmetakyol.net/index.php?option=com_content&task=view&id=2534&Itemid=45)

1074- Tekin Alp, *Kemalizm*, İstanbul, Cumhuriyet Gazete ve Matbaası, 1936, p. 4, 18-19.

1075- Ahmet Demirel, *op. cit.*, p. 209.

1076- Tekin Alp, *op. cit.*, p. 200-201.

1077- *Ibid.*, p. 206.

# Notes du chapitre 11

1078- K. Naci, « Türk Devletinde Halkçılık », *Ülkü*, 3 avril 1933.

1079- İlhan Tekeli & Selim İlkin, *Cumhuriyet'in Harcı*, vol. 1 : *Köktenci Modernitenin Doğuşu*, İstanbul, Bilgi üniversitesi Yayınları, 2007, p. 374.

1080- *Ibid.*, p. 397.

1081- Cf. pour un recueil, *Komintern Belgelerinde Türkiye. Kurtuluş Savaşı*, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1985.

1082- N° 74 de la *Correspondance internationale*, 30 septembre 1922.

1083- Uygur Kocabaşoğlu & Metin Berge, *Bolşevik İhtilali ve Osmanlılar*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, p. 185.

1084- Mete Tunçay, *Türkiye'de Sol Akımlar*, vol. 1 : 1908-1925, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, p. 290-291.

1085- M. Şükrü Hanoğlu, *Atatürk. An Intellectual Biography*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2011, p. 110-111.

1086- Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Ankara, Yurt Yayınları, 1981, p. 148.

1087- *Milliyet*, 5 février 1930.

1088- Cf. notamment, Mustafa Türkeş, « The ideology of the *Kadro* (Cadre) Movement : A Patriotic Leftist Movement in Turkey », in Sylvia Kedouri (dir.), *Turkey before and After Atatürk. Internal and External Affairs*, Londres, Frank Cass, 1999, p. 92-119.

1089- Falih Rıfkı, *Moskova-Roma*, İstanbul, Muallim Ahmet Halit Matbaası, 1932, p. 4.

1090- *Ibid.*, p. 16.

1091- *Ibid.*, p. 20.

1092- Cemil Koçak, *Türkiye'de Milli Şef Dönemi (1938-1945)*, İstanbul, İletişim Yayınları, vol. 1, 1996, p. 158.

1093- *Ibid.*, 166.

1094- Neşe G. Yeşilkaya, *Halkevleri, İdeoloji ve Mimarlık*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1999.

1095- Ali Sait Çetinoğlu, *Varlık Vergisi, 1942-1943. Ekonomik ve Kültürel Jenosid*, İstanbul, Belge Yayınları, 2009, p. 37.

1096- Neşe G. Yeşilkaya, *op. cit.*, p. 103.

1097- Tekin Alp, *Kemalizm*, İstanbul, Cumhuriyet Gazete ve Matbaası, 1936, p. 318.

1098- *Ibid.*, p. 35.

1099- Celal Nuri, « Türk İnkılabı », *Toplum ve Bilim*, n° 9, 1984, p. 57.

1100- Klaus Kreiser, *Atatürk. Bir Biyografi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010, p. 248.

1101- Tekin Alp, *op. cit.*, p. 183.

1102- Gönül Tunçay Paçacı, « Müzikte Yasak Olur mu? », in Mehmet O. Alkan, Tanıl Bora & Murat Koraltürk (dir.), *Mete Tunçay'a Armağan*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, p. 651-673.

1103- Orhangazi Ertekin, « Öz-Soy Operası : Kayıp bir Destan, Kayıp bir Tarih », *Toplum ve Bilim*, n° 102, 2002, p. 142-167.

1104- Yiğit Akın, « Ana Hatları ile Cumhuriyet Türkiye'sinde Beden Terbiyesi ve Spor Politikaları », *Toplum ve Bilim*, n° 103, 2003, p. 60.

1105- Neşe G. Yeşilkaya, *op. cit.*, p. 99.

1106- Yigit Akın, *art. cité*, p. 68-69.

1107- Vedat Nedim Tör, *Kemalizmin Dramı*, İstanbul, Çağdaş Yayınları, 1980, p. 20.

1108- Cité in Paul Dumont, *Mustafa Kemal invente la Turquie moderne*, Bruxelles, Complexe, 1983, p. 132.

1109- Cité par Faruk Alpçaya, *Türkiye Cumhuriyeti'nin Doğuşu (1923-1924)*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1998, p. 26.

1110- Nurşen Mazıcı, *Belgelerle Atatürk Döneminde Muhalefet (1919-1926)*, İstanbul, Dilmèn Yayınevi, 1984, p. 58.

1111- Yücel Demirel & Osman Zeki Konur (ed.), *CHF Grup Toplantısı Tutanakları (1923-1924)*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, p. 82.

1112- *Ibid.*, p. 93.

1113- Sadık Albayrak, *Meşihat, Seriat, Tarikat Kavgası*, İstanbul, Mizan yayınları, vol. III, 1994, p. 191.

1114- Sevan Nişaniyan, *Yanlış Cumhuriyet. Atatürk ve Kemalizm üzerine 51 Soru*, İstanbul, Kırmızı Yayınları, 2008, p. 115.

1115- M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri. Büyük Türk Medeniyetinin Tarihi ve Sosyolojik Tetkikine Medhal*, İstanbul, Cumhuriyet Matbaası, 1938, p. 93-96.

1116- Recep Peker, *İnkılap Ders Notları*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1984, p. 10.

1117- *Ibid.*

1118- Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması*, *op. cit.*, Ankara, Yurt Yayınları, 1981, p. 149.

1119- Recep Peker, *op. cit.*, p. 13.



1120- *Ibid.*, p. 50-51.

1121- Şevket Süreya Aydemir, *İnkılap ve Kadro*, İstanbul, Bilgi Yayınevi, 1968, p. 172.

1122- Peyami Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar (Cumhuriyet'in 15. Yılı Münasebetiyle)*, İstanbul, Kanaat Kitabevi, 1938, p. 199.

1123- Murat Yılmaz, « CHP İlkelerinin 1937'de Anayasa'ya Girişi ve Liberalizmin Yasaklanması », in *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce*, vol. 7, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, p. 197-204.

1124- Laurent-Olivier Mallet, *La Turquie, les Turcs et les juifs*, op. cit., p. 266.

1125- Pour la liste Afif Büyüktuğrul, *Büyük Atamız ve Türk Denizciliği*, Ankara, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1969, p. 118 ; İsmet İnönü, *İnönü'nün Hatıraları*, İstanbul, Burçak Yayınları, 1969, p. 253.

1126- Cemil Koçak, *Türkiye' de Milli*, op. cit., p. 475.

1127- Yahya Sezai Tezel, « 1923-1938 Döneminde Türkiye'nin Dış İktisadi İlişkileri » in ITIAMD, *Atatürk Döneminin Ekonomik ve Toplumsal Sorunları*, İstanbul, ITIAMD, 1977, p. 205.

1128- Vakıf, 25/6/1931, cité par *Bulletin périodique de la presse turque*, n° 85, 21/6-1/8/1931.

1129- M. Çağatay Okutan, *Bozkurt'tan Kur'an'a. Milli Türk Talabe Birliği (MTTB)*, 1916-1980, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, p. 41.

1130- Cemil Koçak, *Türkiye' de Milli*, op. cit., p., 601.

1131- Mahmut Esat Bozkurt, *Atatürk, İhtilali*, İstanbul, Altın Kitap Yayınevi, 1967, p. 137.

1132- *Belleten*, vol. 1, n° 1, 1937, p. 5, 9.

1133- Fuad Köprülü, *Demokrasi Yolunda*, Leiden, Mouton & Cpi, 1964, p. 114.

1134- Ahmet Yıldız, « *Ne Mutlu Türküm Diyene* ». *Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001, p. 187-196.

1135- Nazan Maksudiyan, *Türklüğü Ölçmek. Bilim-Kurgusal Antropoloji ve Türk Milliyetçiliğinin İrkçi Çehresi*, İstanbul, Metis Yayınları, 2005, p. 93.

1136- Cf. Hans-Lukas Kieser, *Türklüğe İhtida. 1870-1930 İsviçresi'nde Yeni Türkiye'nin Öncüleri*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008.

1137- Afet İnan, *Türk Halkının Antropolojik Karakterleri ve Türk Tarihi-Türk Irkının Vatanı Anadolu*, Ankara, TTK Yayınları, 1947.

1138- S. Maksudi Aral, « Beşeriyet Tarihinde Devlet ve Hukuk Mefhumu ve Müesseselerinin İnkişafında Türk Irkının Rolü », in *İkinci Türk Tarih Kongresi, İstanbul, 20-25/9/1937. Kongreye Sunulan Tebliğler*, İstanbul, TTK Yayınları, 1943, p. 1079-1081.

1139- Ali Akyıldız, *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, p. 207.

1140- Cf. Günay Göksu Özkaya, *'Turan'dan 'Bozkurt'a. Tek Parti Döneminde Türkçülük (1931-1946)*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001.

1141- Mahmud Esat Bozkurt, *op. cit.*, p. 353-354.

1142- Déclaration de Mahmud Esat, *Milliyet*, 19/9/1930.

1143- *Akşam* (Akşam-İstanbul), 28/5/1922, cité par le *Bulletin périodique de la presse turque*, n° 22, 2/4-6/6/1922.

1144- Ayhan Aktar, *Türk Milliyetçiliği, Gayrimüslimler ve Ekonomik Dönüşüm*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, p. 113.

1145- Falih Rıfkı Atay, cité in Klaus Kreiser, *op. cit.*, p. 209.

1146- Hervé Georgelin, *La Fin de Smyrne*, *op. cit.*, p. 215.

1147- Klaus Kreiser, *op. cit.*, p. 210.

1148- Ayhan Aktar, *op. cit.*, p. 108.

1149- Kemal Arı, *Büyük Mübadele. Türkiye'ye Zoraki Göç (1923-1928)*, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 2000.

1150- Rıfat N. Bali, *Cumhuriyet Yıllarında*, *op. cit.*, p. 539.

1151- Murat Koraltürk « Ekonominin Türkleştirilmesi ve Türk-Yunan Nüfus Mübadesinin İktisadi Sonuçları », in Mehmet O. Alkan, Tanıl Bora & Murat Koraltürk (dir.), *Mete Tunçay'a Armağan*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, p. 637.

1152- Rıfat N. Bali, *Cumhuriyet Yıllarında*, *op. cit.*, p. 234.

1153- Leyla Neyzi, « Ben Kimim ? » *Türkiye'de Sözlü Tarih, Kimlik ve Öznellik*, İstanbul, 2007, p. 53.

1154- *Birlik*, cité in Çağatay Okutan, *op. cit.*, p. 52.

1155- *Ibid.*, p. 58.

1156- Hans-Lukas Kieser, *Türklüğe İhtida. 1870-1930 İsviçresi'nde Yeni Türkiye'nin Öncüleri*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, p. 185.

1157- Rıfat N. Bali, *Cumhuriyet Yıllarında*, *op. cit.*, p. 43.

1158- *Ibid.*, p. 46.

1159- *Ibid.*, p. 45.

1160- *Ibid.*, p. 60-61.

1161- *Ibid.*, p. 66.

1162- Rıfat N. Bali, *Musa'nın Çocukları, Cumhuriyet'in Yurttaşları*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001, p. 111-112, 120.

- 1163- Rıfat N. Bali, *Cumhuriyet Yıllarında, op. cit.*, p. 278.
- 1164- *Ibid.*, p. 209.
- 1165- *Ibid.*, p. 224.
- 1166- *Ibid.*, p. 77-88.
- 1167- *Ibid.*, p. 140-141.
- 1168- *Ibid.*, p. 159.
- 1169- Rıfat N. Bali, *Musa'nın Çocukları, op. cit.*, p. 236.
- 1170- Rıfat N. Bali, *Cumhuriyet Yıllarında, op. cit.*, p. 247-249.
- 1171- *Ibid.*, p. 253-254.
- 1172- Dr R. Özdem, « Almanlarda Türk Kanı », *Belleten*, vol. 3, n° 10, 1939, p. 357.
- 1173- Günay Göksu Özdoğan, *op. cit.*, p. 159.
- 1174- Cemil Koçak, *Türkiye' de, op. cit.*, p. 600.
- 1175- Pertev Demirhan, *Türk Milletinin İstikbali (Gençlik Bir Millettin İstikbalidir)*, İstanbul, Ankara Kitabevi, 1943, p. 14.
- 1176- F. Erkman (Reşat Fuat Baraner), « En Büyük Tehlike. Milli Türk Davasına Aykırı bir Cereyanın İçyüzü », *Ülke*, n° 1, 1977, p. 221-257.
- 1177- Cité par Rıdvan Akar, *Aşkale Yolcuları. Varlık Vergisi ve Çalışma Kampları*, İstanbul, Bilgi Yayınları, 2000, p. 173.
- 1178- *Ibid.*, p. 185.
- 1179- Rıfat N. Bali, *Cumhuriyet Yıllarında, op. cit.*, p. 345.
- 1180- Cemil Koçak, *Tarihimiz İtina ile Silinir, İstanbul*, İletişim Yayınları, 2009, p. 344.
- 1181- Rıfat N. Bali, *Musa'nın Çocukları, op. cit.*, p. 361.
- 1182- Corinna Görgü-Guttstadt, « Depriving Non-Muslims of Citizenship as Part of the Turkification Policy in the Early Turkish Republic : The Case of Turkish Jews and its Consequences during the Holocaust », in Hans-Lukas Kieser (dir.), *Turkey Beyond Nationalism. Towards Post-National Identities*, Londres, I.B. Tauris, 2006, p. 53-55.
- 1183- Ali Sait Çetinoğlu, *Varlık Vergisi, 1942-1943. Ekonomik ve Kültürel Jenosid*, İstanbul, Belge Yayınları, 2009, p. 72.
- 1184- *Ibid.*, p. 64.
- 1185- *Ibid.*, p. 100.
- 1186- Rıfat N. Bali, *Cumhuriyet Yıllarında, op. cit.*, p. 478.

1187- Rıdvan Akar, *op. cit.*, p. 87.

1188- Ali Sait Çetinoğlu, *op. cit.*, p. 129.

1189- Rıdvan Akar, *op. cit.*, p. 95.

1190- *Ibid.*, p. 147.

1191- *Ibid.*, p. 192.

1192- Rıfat N. Bali, *Cumhuriyet Yıllarında*, *op. cit.*, p. 367.

1193- Taner Akçam, *Ermeni Meselesi Hallolunmuştur'. Osmanlı Belgelerine Göre Savaş Yıllarında Ermenilere Yönelik Politikalar*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, p. 55.

1194- Hamdullah Suphi Tanrıöver, *Dağ Yolu*, vol. 1, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987, p. 2.

1195- H. Dobbs, « Note on conversation with R. Rushtu Bey at dinner at Angora on 23rd November 1926 », enclosure in Sir G. Clerck to O. Lancelot, Constantinople, 20/12/1926 (private), FO E 7086/6677/44.

1196- İsmail Beşikçi, *Tunceli Kanunu (1935) ve Dersim Jonosidi*, İstanbul, Belge, 1990. Cf. aussi, Martin van Bruinessen, « Genocide in Kurdistan ? The suppression of the Dersim rebellion in Turkey (1937-1938) and the chemical war against the Iraqi Kurds (1988) », in Martin van Bruinessen, *Kurdish Ethno-Nationalism versus Nation-Building States*, İstanbul, ISIS, 2000, p. 67-96.

1197- « Erdoğan : Dersim’le İlgili Devlet Adına Özür Dilenecekse Ben Dilerim », *Zaman*, 23/11/2011.

1198- Nazan Aksoy, *Kurgulanmış Benlikler. Otobiyografi, Kadın, Cumhuriyet*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, p. 146.

1199- Pour le document, cf. Mehmet Bayrak, *Kürtlere Vurulan Kelepçe : Şark Islahat Planı*, Ankara, Öz-Ge Yayınları, 2009.

1200- Soner Çağaptay, « Kemalist Dönemde Göç ve İskân Politikaları : Türk Kimliği Üzerine bir Çalışma », *Toplum ve Bilim*, n° 93, 2002, p. 228.

1201- Cf. Şükrü Aslan (dir.), *Herkesin Bildiği Sır : Dersim. Tarih, Toplum, Ekonomi, Dil ve Kültür*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010, p. 406.

1202- Cemil Koçak, *Türkiye’de*, *op. cit.*, p. 157.

1203- H.F. Alasya cité par İ. Başgöz, H.E. Wilson, *T.C.’de Eğitim ve Atatürk*, Ankara, Dost Yayınları, 1968, p. 215.

1204- Sadık Albayrak, *op. cit.*, p. 210.

1205- Mete Tunçay, *op. cit.*, p. 129.

1206- Sadık Albayrak, *op. cit.*, p. 210.

1207- Traduit en français par Khoybun, *Les Massacres des Kurdes en Turquie*, Le Caire,

Khoybun, 1927.

1208- *Cumhuriyet*, 19/2/ 1931, cité par Mehmet Önder *Atatürk'ün Yurt Gezileri*, içinde, Ankara, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1975, p. 19.

1209- Füsun Üstel, *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği. Türk Ocakları (1912-1923)*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1997, p. 202.

## Notes du chapitre 12

1210- Mehmet Ali Birand, Can Dünder, Bülent Çaplı, *İhtilalin Pençesinde*, Ankara, İmge Kitabevi, 1994, p. 31.

1211- Cemil Koçak, *Tarihimiz*, *op. cit.*, p. 50.

1212- Hikmet Özdemir, *Ordunun Olağandışı Rolü*, İstanbul, İz Yayıncılık, 1994, p. 121-122.

1213- Cf. Selim Deringil, *Denge Oyunu. İkinci Dünya Savaşında Türkiye'nin Dış Politikası*, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 2003.

1214- Cemil Koçak, *Tarihimiz*, *op. cit.*, p. 413-437.

1215- Cf. pour ces documents, Ministry of Foreign Affairs of the USSR, *German Foreign Office Documents. German Policy in Turkey (1941-1943)*, Moscou, Foreign Languages Publishing House, 1948.

1216- Cité par Süleyman Kocabaş, *Türkiye'de Şiddetin Perde Arkası (1876-1996)*, 20. Yüzyıl Türk Siyasi Tarihi, İstanbul, Vatan Yayınları, 1996, p. 26.

1217- Cemil Koçak, *Türkiye'de*, *op. cit.*, p. 523.

1218- Şevket Süreya Aydemir, *Menderes'in Dramı*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1969, p. 257.

1219- Ali Eşref Turan, *Türkiye'de Seçmen Davranışı. Önceki Kırlmalar ve 2002 Seçimi*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, p. 33.

1220- Cité par Doğan Durmuş, *Demokrasi Sürecinde Türkiye'de İslamcılık*, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1999, p. 49.

1221- Sabahat Erdemir, *Muhalefette İsmet İnönü : Konuşmaları, Demeçleri, Mesajları, sohbetleri ve Yazılılarıyla*, İstanbul, s.n., 1962, p. 63.

1222- Süleyman Kocabaş, *op. cit.*, p. 113.

1223- Mehmet Ali Birand, Can Dünder, Bülent Çaplı, *op. cit.*, p. 31.

1224- İdris Küçükömer, *Yön ve Ant Yazıları. Cuntacılıktan Sivil Topluma*, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1994, p. 158.

1225- Kurtuluş Kayalı, *Ordu ve Siyaset, 17 Mayıs-12 Mart*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994, p. 85.

1226- *Ibid.*, p. 205.

1227- Erdoğan Teziç, *100 Soruda Siyasi Partiler*, İstanbul, Gerçek Yayınları, 1980, p. 305.

1228- Ayhan Aktar, *Türk Milliyetçiliği, Gayrimüslimler ve Ekonomik Dönüşüm*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, p. 151.

1229- Cf. Étienne Copeaux et Claire Mauss-Copeaux, *Taksim ! Chypre divisée*, Lyon, Adelsa Éditions, 2005.

1230- Mustafa Sönmez, *Türkiye Ekonomisinde Bunalım*, İstanbul, Belge Yayınları, p. 40.

1231- Semih Vaner, « Violence politique et terrorisme en Turquie », *Esprit*, oct.-nov. 1984, p. 79-104 ; H. Bozarslan, « Le phénomène milicien : une composante de la violence politique en Turquie des années 70 », *Turcica*, n° 31, 1999, p. 185-244.

1232- Ümit Cizre-Sakallıoğlu, *AP-Ordu İlişkileri. Bir İkilemin Anatomisi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1993, p. 187.

1233- Cité par *Info-Türk*, n° 47, 1980, p. 5.

1234- Discours du 28/12/1981, in Kenan Evren, *T.C. Devlet Başkanı Orgeneral Kenan Evren'in Söylev ve Demeçleri (12 Eylül 1981-12 Eylül 1982)*, Ankara, Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1982, p. 143-144.

1235- Cité par Serdar Sen, *Cumhuriyet Kültürünün Oluşum Sürecinde Bir İdeolojik Aygıt Olarak Silahlı Kuvvetler ve Modernizm*, İstanbul, Sarmal Yayınları, 1996, p. 85.

1236- Cf. Étienne Copeaux, « Ahmed Arvasi. Un idéologue de la synthèse turco-islamique », *Turcica*, n° 30, 1998, p. 220.

1237- Tanıl Bora & Kemal Can, *Devlet, Ordu, Dergâh. 12 Eylül'den 1990'lara Ülkücü Hareket*, İstanbul, İletişim, 1991, p. 137.

1238- *Ibid.*, p. 146.

1239- Yüksel Taşkın, *Anti-Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına. Milliyetçi-Muhafazakar Entelijensiya*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, p. 258.

1240- Vecdet Timuroğlu, *Türk-İslam Sentezi*, Ankara, Başak Yayınları, 1991, p. 65.

1241- *Ibid.*, p. 91.

1242- Korkut Özal, « Twenty Years with Mehmed Zahid Kotku : A Personal Story », in Elisabeth Özdalga (dir.), *Naqshbandis in Western and Central Asia, Change and Continuity*, İstanbul, Swedish Research Institute, 1999, p. 159-185.

1243- Yüksel Taşkın, *op. cit.*, p. 299.

1244- Cf. Aydın Bolkan, *Faili Meçhul Bir Milletvekili Cinayetinin Öyküsü. Mehmet Sincar*, İstanbul, Aram Yayınları, 2005.

1245- « Military Document : "New War of Liberation Against Islamists" », *Turkish Daily News*, 9/1/1999.

1246- Cité par Faik Bulut, *Ordu ve Din. Devlet Gözüyle İslamcı Faaliyetler (1829-2007)*,

Istanbul, Berfin Yayınları, 2007, p. 39.

1247- Semih Vaner, « La démocratie et l'autoritarisme vont de pair », in Semih Vaner (dir.), *op. cit.*, p. 158.

1248- Cf. Faik Bulut, *op. cit.* ; Ali Bayramoğlu, 28 Şubat. Bir Müdahelenin Güncesi, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007.

1249- Cf. Cihan Tuğal, *Passive Revolution. Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*, Stanford, Stanford University Press, 2010.

1250- Cemil Koçak, *Türkiye'de*, *op. cit.*, p. 31.

1251- Kadir Dede, « İnönü'den Bayar'a Gericilik : Çok Partili Hayata Geçiş », in Fikret Başkaya (dir.), *Resmi Tarih Tartışmaları*, 7, Ankara, Özgür Üniversite Yayınları, 2009, p. 108.

1252- M. Asım Karaömeroğlu, « Globalizm ve Türkiye'de İslam », *Mürekkkep*, s.n., 1995, p. 65.

1253- Kadir Dede, art. cité, p. 107.

1254- Doğan Akyüz, *Askeri Müdahalelerin Orduya Etkisi : Hiyerarşi Dışı Örgütlenmeden Emir-Komuta Zincirine*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002, p. 132-137.

1255- Cité in Emin Değer, *CIA, Kontr-Gerilla ve Türkiye*, Ankara, s.n., 1978, p. 175.

1256- İsmail Cem, 12 Mart, İstanbul, Cem Yayınları, 1973, p. 299, 314.

1257- Nazlı Ilıcak, *Demokrasinin Sırtındaki Hançer, Elyazısı İtirafıyla 12 Mart Cuntaları*, İstanbul, s.n., 1986, p. 95.

1258- Mehmet Ali Birand, Can Dündar, Bülent Çaplı, *op. cit.*, p. 175.

1259- Nihat Erim, cité in İsmail Cem, *op. cit.*, p. 434.

1260- Doğan Avcıoğlu, *Demokrasi ve Devrim Üzerine*, İstanbul, Tekin Yayınları, 1997, p. 106.

1261- In *Banka ve Ekonomi Durum*, n° 11, vol. 14, 1977, p. 13.

1262- In *Banka ve Ekonomi Durum*, n° 5, vol. 14, 1977, p. 17.

1263- Cf. Hulki Cevizoğlu, *Generalinden 28 Şubat İtirafı : « Post-Modern Darbe »*, Ankara, Ceviz Kabağı, 2001.

1264- Cf. Ahmet İnsel & Ümit Kıvanç *Ergenekon'a Gelmeden... Türkiye'de Devletçi Zihniyet*, İstanbul, Birikim Yayınları, 2008.

## Notes du chapitre 13

1265- Cité par Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990, p. 34.

1266- Il s'agit du titre d'un roman de Kemal Tahir, *Bozkırdaki Çekirdek*, Ankara, Remzi Kitabevi, 1967.

1267- Cf. l'éditorial de *Kadro* n° 14, 1933, p. 4.

1268- H. Charles Woods, « Turkey Under the Nationalists », *The Contemporary Review*, n° 719, 1925, p. 585.

1269- Cf. sur l'imaginaire cartographique du kémalisme, Hande Özkan, « Türkiye'de Tek Parti Döneminde Coğrafya ve Mekan Anlayışları : Yatay bir Dönemlendirme Denemesi », *Toplum ve Bilim*, n° 94, 2002, p. 143-174.

1270- Cf. l'introduction de K. H. Karpat (dir.), *Ottoman Past and Today's Turkey*, Leiden, Brill, 2000, p. XVI.

1271- Erik-Jan Zürcher, « Yıkımın ve Yenileşmenin Mimarları : Kemalist Jenerasyon ve Jön-türklere Dair bir Grup Biyografisi Denemesi », in Mehmet O. Alkan, Tanıl Bora & Murat Koraltürk (dir.), *Mete Tunçay'a Armağan*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, p. 554.

1272- Klaus Kreiser, *Atatürk. Bir Biyografi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010, p. 225.

1273- Stéphane Yérasimos, « L'obsession territoriale ou la douleur des membres fantômes », in Semih Vaner (dir.), *op. cit.*, p. 43.

1274- Marcel Bazin, « Diversité ethnique et disparités régionales », in Semih Vaner (dir.), *op. cit.*, p. 389-428.

1275- Mehmet Bayrak, *Kürtlere Vurulan Kelepçe : Şark İslahat Planı*, Ankara, Öz-Ge Yayınları, 2009.

1276- Cf. sur les origines de cette campagne de turcification, Fuat Dündar, *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskân politikası (1913-1918)*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001, p. 83.

1277- Mefahir Behlül, *İmparatorluk ve Cumhuriyet Dönemlerinde İllerimiz*, İstanbul, s.n., 1992, p. 174 ; Sevan Nişanyan, *Adını Unutan Ülke. Türkiye'de Adı Değiştirilen Yerler Sözlüğü*, İstanbul, Everest Yayınları, 2010.

1278- Ayhan Aktar, *Türk Milliyetçiliği, Gayrimüslimler ve Ekonomik Dönüşüm*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, p. 230-239.

1279- İlhan Tekeli & Selim İlkin, *Cumhuriyet'in Harcı*, vol. 2, *op. cit.*, p. 74.

1280- Cavit Orhan Tütengil, « 1927 Yılında Türkiye », in Türk Tarih Kurumu, *Atatürk'ün Büyük Söylevinin 50. Yılı Semineri. Bildiriler ve Tartışmalar*, Ankara, TTK Yayınları, 1980, p. 55-70.

1281- Ayhan Aktar, *op. cit.*, p. 199-200.

1282- *Ibid.*, p. 203.

1283- Selçuk Yalçındağ, *İlçe özel Yönetimi. Kırsal Yörelere İçin Bir Demokratik Yerel Yönetim Birimi Denemesi*, Ankara, TODAE, 1977, p. 29.

1284- Suraiya Faroqhi, *Approaching Ottoman History. An Introduction to the Sources*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 129.

1285- Ayhan Kaya, *Türkiye'de İç Göçler. Bütünleşme mi? Geri Dönüş mü? İstanbul, Dişibakır, Mersin*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, p. 69.



1286- Cavit Orhan Tütengil, *Diyarbakır Basını Bölge Gazeteciliğimiz*, İstanbul, İÜİFGE Yayınları, 1966, p. 51-53.

1287- <http://www.binbirkanal.com/BolgeBasini/Kocaeli-YerelGazeteleri.aspx?i=41>

1288- A. Şeref Gözübüyük, *Türkiye’de Mahalli Idareler*, Ankara, TOADİE Yayınları, 1967, p. 32.

1289- *Ibid.*, p. 60.

1290- Yıldırım Koç, « 1974-1980 Döneminde Belediyelerde İşçi-İşveren İlişkileri », *Toplum ve Bilim*, n° 17, 1982, p. 89.

1291- Jean-François Pérouse, *La Turquie en marche. Les grandes mutations depuis 1980*, Paris, Éditions de la Martinière, 2004, p. 223.

1292- İdris Küçükömer, *Bitmemiş Son Eser. Halk Demokrasi İstiyor mu ?*, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1994, p. 239.

1293- Élıse Massıcard, « L’ıslamisme turc à l’épreuve du pouvoir municipal : production d’espaces, pratique de gouvernement et gestion des sociétés locales », *Critique internationale*, n° 42, p. 21-38.

1294- Cf. Ayşe Buğra, *Devlet ve İşadamları*, İstanbul, İletışim Yayınları, 1995.

1295- Ayhan Aktar, *op. cit.*, p. 15-16.

1296- İdris Küçükömer, *op. cit.*, p. 58.

1297- Teoman Pamukçu et Ahmet Haşım Köse, « L’économie grise », in Semih Vaner (dir.), *op. cit.*, p. 470.

1298- Jean-François Pérouse, *op. cit.*, p. 17.

1299- *Ibid.*, p. 92.

1300- Ayhan Kaya, *op. cit.*, p. 18.

1301- Jean-François Pérouse, *op. cit.*, p. 19-20.

1302- *Star*, 29/1/2011.

1303- Cf. Mustafa Sönmez, *Gelir Uçurumu, Türkiye’de Gelirin Adaletsiz Bölüşümü*, İstanbul, OM Yayınları, 2001.

1304- Cf. Vincent Duclert, *L’Europe a-t-elle besoin des intellectuels turcs ?*, Paris, Armand Colin, 2010.

1305- Fikret Toksöz, « Dernekler », *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, vol. 2, İletışim Yayınları, 1983, p. 365-386.

1306- Jean-François Pérouse, *op. cit.*, p. 230.

1307- [http://www.associations.gouv.fr/IMG/pdf/dp-conf-vie-associative\\_230106.pdf](http://www.associations.gouv.fr/IMG/pdf/dp-conf-vie-associative_230106.pdf)

1308- TÜSEV, *Türkiye’de Sivil Toplum : Bir Dönüm Noktası. Uluslararası Sivil Toplum Endeksi Projesi. Türkiye Ülke Raporu*, İstanbul, TÜSEV-CIVITAS, 2011.

1309- Nazan Aksoy, *Kurgulanmış Benlikler. Otobiyografi, Kadın, Cumhuriyet*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, p. 77.

1310- *Ibid.*, p. 76.

1311- Şirin Tekeli, « Les femmes : le genre mal-aimé de la République », in Semih Vaner (dir.), *op. cit.*, p. 266.

1312- Cf. Rojda Alaç, *Stratégie de vie et récréation de « foyer » : le cas de déplacés forcés en espace urbain dans la région kurde en Turquie depuis la période du régime d’exception dit OHAL (Olağanüstü Hal)*. Thèse de doctorat de l’EHESS, 2011.

1313- Şirin Tekeli, *art. cité*, p. 268.

## Notes du chapitre 14

1314- Ali Bayramoğlu, *28 Şubat. Bir Müdahalenin Güncesi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, p. 281.

1315- Cité in Ahmet İnsel & Ümit Kıvanç, *Ergenekon’a Gelmeden... Türkiye’de Devlet Zihniyeti*, İstanbul, Birikim Yayınları, 2008, p. 13.

1316- Cemil Oktay, « Hum » *Zamirinin Serencamı*, İstanbul, Bağlam, 1991, p. 80.

1317- Ümit Kıvanç « Beşinci Kol », *Birikim*, n° 56, 1993, p. 55.

1318- Cemil Koçak, *Geçmişimiz İtina ile Temizlenir*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, p. 47.

1319- Mehmet Ali Kışlalı, « Koşaner ‘Andıç’ı ‘Onay’ Yaptı », *Milliyet*, 13/08/2011.

1320- Baskın Oran (dir.), *Türk Dış Politikası. Kurtuluş Savaşından Bugüne. Olaylar. Belgeler. Yorumlar*, vol. 1 : 1919-1980, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002, p. 87.

1321- Necmi Erdoğan, « Kemalist Non-Governmental Organizations : Troubles Elites in Defense of a Sacred Heritage », in Stéphane Yérasimos, Günter Seufert & Karin Vorhoff (dir.), *Civil Society in the Grip of Nationalism*, İstanbul, Orient-Institute, 2000, p. 251-282.

1322- Gérard Groc, « Démocratie et société civile », in Semih Vaner (dir.), *op. cit.*, p. 215.

1323- Pour les documents, cf. Nazlı Ilıcak, *Sert Adımlarla Her Yer İnlesin ! 28 Şubat’ın Perde Arkası*, İstanbul, Timaş Yayınları, 2001.

1324- Cf. Metin Heper, *The State Tradition in Turkey*, North Humberstone, The Eothen Press, 1985.

1325- Ali Kazancigil, « L’État, figure centrale de la modernité turque », in Semih Vaner (dir.), *op. cit.*, p. 120.

1326- Doğan Akyüz, *Askeri Müdahalelerin Orduya Etkisi : Hiyerarşi Dışı Örgütlenmeden Emir-Komuta Zincirine*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002, p. 174.

1327- Kurtuluş Kayalı, *Ordu ve Siyaset, 17 Mayıs-12 Mart*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994, p. 75.

1328- Doğan Akyüz, *op. cit.*, p. 204.

1329- *Ibid.*, p. 313-320. Cf. aussi, Nazlı Ilıcak, *Demokrasinin Sırtındaki Hançer, Elyazısı İtiraflarla 12 Mart Cuntaları*, İstanbul, s.n., 1986.

1330- Frank Bovenkeik & Yücel Yesilgöz, *Türkiye'nin Mafyası*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2000.

1331- Hamit Bozarslan, *Network-Building, Ethnicity and Violence in Turkey*, Abu Dhabi, ECSSR, 1999.

1332- F. Cengiz Erdinç, *Overdose Türkiye. Türkiye'de Eroin Bağımlılığı, Kaçakçılığı ve Politikaları*, İstanbul, İletişim, 2004, p. 399.

1333- Cf. Hamit Bozarslan, *op. cit.*

1334- Cf. Hanefi Avcı, *Haliç'te Yaşayan Simonlar*, İstanbul, Angora Yayınları, 2010.

1335- Ömer Bozkurt *Memurlar. Türkiye'de Kamu Bürokrasisinin Sosyolojik Görünümü*, Ankara, TODAİE, 1980, p. 53-54, 71.

1336- Jean-François Pérouse, *op. cit.*, p. 223.

1337- <http://www.ekonomistim.com/devlet-memuru-sayisi/>

1338- Mustafa Tamer, *Bölge Valiliği*, Ankara, Tamer Ofset, 1994, p. 113, 127.

1339- Muharrem Varol, *Yerel Siyasetin Demokratikleşmesi*, Ankara, Gündoğan Yayınları, 1989, p. 104.

1340- Ayşen Uysal & Oğuz Topak, *Particiler. Türkiye'de Partiler ve Sosyal Oyların İnşası*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010, p. 78.

1341- *Ibid.*

1342- *Ibid.*, p. 48.

1343- *Ibid.*, p. 78.

1344- Muharrem Varol, *op. cit.*, p. 165-171.

1345- *Ibid.*, p. 294.

1346- Rusen Keleş, *Yerinden Yönetim ve Siyaset*, İstanbul, Cem Yayınevi, 1992, p. 374.

1347- Ayşe Kurtoğlu, *Hemşehrilik ve Şehirde Siyaset. Keçiören Örneği*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, p. 386.

1348- Andrew Finkel & Nükhet Sirman, « Introduction », in A. Finkel & N. Sirman (dir.), *Turkish State and Turkish Society*, Londres, Routledge, 1990, p. 1.

1349- Güven Bakırezer & Yücel Demirer, *Trabzon'u Anlamak*, İstanbul, İletişim, 2009, p. 14.

1350- Cf. pour le livre culte de cette approche, D. Mehmet Doğan, *Batılılaşma İhaneti*, İstanbul, Beyan Yayınları, 7e édition, 1986.

1351- Necmettin Hacıeminoğlu, *Milliyetçilik, Ülkücülük, Aydınlar*, Ankara, Töre-Devlet Yayınları, 1975, p. 128.

1352- Ahmet Yücekök, *Dinin Siyasallaşması. Din-Devlet İlişkilerinde Türkiye Deneyimi*, İstanbul, Afa Yayınları, 1997, p. 43.

1353- Bülent Batuman « Mekan, Kimlik ve Sosyal Çalışma ; Cumhuriyet'in Kamusal Mekanı Olarak Kızılay Meydanı », in Güven Arif Sargın (dir.), *Başkent Üzerine. Mekan-Politik Tezler. Ankara'nın Kamusal Yüzleri*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002, p. 48.

1354- Nevzat Kösoğlu, « Milli Kültür, Mozaik ve Etnik Emperyalizm », in Türk Ocakları Genel Merkezi, *Tartışılan Değerler Açısından Türkiye (Sempozyum, 16-18 Haziran 1995)*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996, p. 199.

1355- Levent Cantürk, *Cumhuriyet'in Büluğ Çağı, Gündelik Yaşama Dair Tartışmalar (1945-1950)*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, p. 231.

1356- Cité par İdris Küçükömer, *Bütün Eserleri 2 – Sivil Toplum Yazıları*, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1994, p. 81.

1357- Hikmet Özdemir, *Kalkınmada Bir Strateji Arayışı. Yön Hareketi*, İstanbul, Bilgi Yayınları, 1986, p. 51.

1358- Tanıl Bora, « Nationalist Discourses in Turkey », *The South Atlantic Quarterly*, n° 102/2-3, 2003, p. 433-452.

1359- Ahmet İnel, *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, İstanbul, Birikim Yayınları, 1990, p. 11.

1360- Nevzat Bölügeray, *Doruktaki İrtica*, İstanbul, Tekin Yayınevi, 1994, p. 71.

1361- Kenan Cayır, *Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat. Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.

1362- Ahmet Yücekök, *op. cit.*, p. 25.

1363- Ali Bayramoğlu, « Çağdaşlık Hurafe Kaldırılmaz ». *Demokratikleşme Sürecinde Dindar ve Laikler*, İstanbul, TESEV, 2006, p. 19.

1364- Entretien avec Alev Er, *Bir Uzun Yürüyüşü* 68, İstanbul, Afa Yayınları, 1988, p. 49.

1365- Pertev Aksakal, *Bir Yerel Yönetim Deneyi*, İstanbul, Simge Yayınevi, 1989.

1366- Şükrü Aslan, *I Mayıs Mahallesi. 1980 Öncesi Toplumsal Mücadeleler ve Kent*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.

1367- Doğan Akyüz, *op. cit.*, p. 104-105.

- 1368- Kurtuluş Kayalı, *Ordu ve Siyaset*, 17 Mayıs-12 Mart, İstanbul, İletişim, 1994, p. 75.
- 1369- Turan Feyizoğlu, *Fırtınalı Yıllarda Ülkücü Hareket*, Ozan Yayıncılık, 2000, p. 33.
- 1370- *Ibid.*, p. 42, 60.
- 1371- Amnesty International, « Avrupa'daki Türk Sağı », *Ülke*, n° 9, 1979, p. 79-110.
- 1372- Cf. Yüksel Akkaya, « “Milliyetçi/Ülkücü” İşçi Hareketi », in Seyfi Öngider (dir.), *Milliyetçilik, Faşizm ve MHP*, İstanbul, Aykırı Yayınları, 2002, p. 131-198.
- 1373- Tanıl Bora, *op. cit.*, p. 45.
- 1374- Alparslan Türkeş, *Dokuz Işık*, Bursa, Burçuk Ltd Sirketi, 1994, p. 213.
- 1375- Entretien avec Cemal Anadol, *Olaylar, Belgeler, Hatıralar. Alparslan Türkeş, MHP ve Bozkurtlar*, İstanbul, Kamer Yayınları, 1995, p. 190-191.
- 1376- Turan Feyizoğlu, *op. cit.*, p. 196.
- 1377- Alparslan Türkeş, *op. cit.*, p. 223.
- 1378- Tanıl Bora & Kemal Can, *Devlet, Ocak, Dergâh. 12 Eylül'den 1990'lara Ülkücü Hareket*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991, p. 107.
- 1379- Ferruh Sezgin, *Sistemin İntikamı. Bir 12 Eylül İncelemesi*, Ankara, Yeni Düşünce Yayınları, 1990.
- 1380- Cf. pour les témoignages Tanıl Bora & Kemal Can, *op. cit.*
- 1381- Cité par Tanıl Bora & Kemal Can, « 12 Eylül'un Resmi İdolojisi, Faşist Entelijensiya ve “Türk-Islam Sentezi” », *Birikim*, n° 18, 1990, p. 36.
- 1382- Erbil Tuşalp, *Bozkurtlar. « Töreden Partiye »*, İstanbul, Donkişot Yayınları, 2001, p. 174.
- 1383- Alparslan Türkeş, *Milli Doktrin-Dokuz Işık. 2 – Ülkücülük*, İstanbul, Dokuz Işık Yayınevi, 1977, p. 28.
- 1384- Orhan Turkdoğan, *Güneydoğu Anadolu Kimliği. Aşiret, Kültür ve İnsan*, Bolu, Türk Ocağı Bolu Şubesi, 1995, p. 59.
- 1385- Tanıl Bora & Kemal Can, *Devlet ve Kuzgun*, *op. cit.*, p. 224.
- 1386- Kemal Can, « Youth, Turkism and the Extreme Right : The Idealist Hears », in Stéphane Yérasimos, Günter Seufert & Karin Vorhoff (dir.), *Civil Society in the Grip of Nationalism*, İstanbul, Orient-Institute, 2000, p. 335.

## Notes du chapitre 15

- 1387- *Milliyet*, 28/10/1973, cité par İdris Küçükömer, *Bütün Eserler IV. İdris Küçükömer'le Tartışmalar*, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1994, p. 95.
- 1388- Erenst Gellner, *Encounters with nationalism*, Oxford & Cambridge, Blackwell, 1994, p. 87.

1389- Cf. Abdurrahman Kasapoğlu, *Atatürk'ün Kur'an Kültürü*, İstanbul, İlgi Yayınları, 2006.

1390- Hamit Bozarslan, « Un bienheureux malentendu : Ernest Gellner et la Turquie », in F. Pouillon, A. Udovitch, H. Kazdaglı, *et al.*, *Lucette Valensi à l'œuvre*, Paris, Bouchene, 2002, p. 243-256.

1391- Cité in M. Emin Bozarslan, *Hilafet ve Ümmetçilik Sorunları*, İstanbul, Ant Yayınları, 1968, p. 184.

1392- M. Şikrî Hanoğlu, *Atatürk. An Intellectual Biography*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2011, p. 112-113.

1393- İhtar Gözaydın, *Diyanet. T.C.'de Dinin Tanzimi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, p. 107.

1394- Şerif Mardin, *Din ve ideoloji*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1983, p. 109.

1395- Selim Deringil, *Well-Protected Domains. Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, Londres, I. B. Tauris, 1998, p. 176.

1396- M. Çağatay Okutan, *Bozkurt'tan Kur'an'a. Milli Türk Talabe Birliği (MTTB), 1916-1980*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, p. 57.

1397- *Ibid.*, p. 55.

1398- Cf. des dizaines de textes et de poèmes. Abdurrahman Dilipak, *Bir Başka Açından Kemalizm*, İstanbul, Beyan, 1988.

1399- Mehmet Ali Gökaçtı, *Türkiye'de Din Eğitimi ve İmam-Hatipler*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, p. 142.

1400- « İmam Hatip Liselerinde Talep Patlaması », *Yenişafak*, 08/08/2011.

1401- Şerif Mardin, « Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa », *Doğu-Batı*, n° 31, 2005, p. 42-43.

1402- Cf. Thierry Zarcone, *La Turquie moderne et l'Islam*, Paris, Flammarion, 2004.

1403- Hikmet Kıvılcımlı, *Yol*, vol. 5 : *Müttefik : Köylü*, Stockholm, Arşiv Yayınları, 1980, p. 205.

1404- Ahmet N. Yücekök, *Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı (1946-1968)*, Ankara, AÜSBF Yayınları, 1971, 167.

1405- *Ibid.*, p. 136.

1406- *Ibid.*, p. 30.

1407- *Ibid.*, p. 184-221.

1408- Jenny B. White, « Islam and Politics in Contemporary Turkey », in Reşad Kasaba (dir.), *The Cambridge History of Turkey*, vol. 4, 2008, p. 363.

1409- Mübeccel Kıray, *Toplumbilim Yazıları*, Ankara, Gazi Üniversitesi Yayınları, 1982,

1410- Mümtazer Türk'öne, *Modernleşme, Demokrasi ve Laiklik*, İstanbul, Ark Yayınevi, 1994, p. 71.

1411- Cf. notamment, Necip Fazıl Kısakürek, *Son Devrim Din Mazlumları*, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 1992 ; Hüseyin Durukan, *Türkiye Nasıl Laikleştirildi ?*, İstanbul, Çıdam Yayınları, 1991 ; Mustafa Müftüoğlu, *Yalan Söyleyen Tarih Utansın*, vol. 5 ; Sadık Albayrak, *İrticaın Tarihi*, İstanbul, Araştırma Yayınları, vol. 5, 1989.

1412- Richard Tapper & Nancy Tapper, « Religion, Education and Continuity in a Provincial Town », in Richard Tapper (dir.), *Islam in Modern Turkey. Religion. Politics and Literature in a Secular State*, Londres, I. B. Tauris, 1991, p. 80.

1413- Michael E Meeker, *A Nation of Empire. The Ottoman Legacy of Turkish Modernity*. Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 2002, p. 51.

1414- Cité par Leyla Neyzi, « Ben Kimim ? » *Türkiye'de Sözlü Tarih, Kimlik ve Öznellik*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, p. 51.

1415- Mehmet Ali Ağaoğulları, *L'Islam dans la vie politique de la Turquie*, Ankara, AÜSBF Yayınları, 1982, p. 291.

1416- Doğan Duman, *Demokrasi Sürecinde Türkiye'de İslamcılık*, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1999, p. 73.

1417- İpek Gencel Sezgin, *Political Engagement Patterns of Islamist Movements : The Case of the Nizam/Selamet Movemen*. Thèse de l'université de Bilkent-EHESS, 2011.

1418- Doğan Duman, *op. cit.*, p. 74.

1419- *Ibid.*, p. 246.

1420- Elisabeth Özdalga, *İslamcılığın Türkiye Seyri. Sosyolojik bir Perspektif*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, p. 106.

1421- *Ibid.*

1422- Türker Alkan, « The National Salvation Party in Turkey », in Metin Heper & Raphael Israili, *Islam and Politics in the Modern Middle East*, New York, St. Martin's Press, 1984, p. 87.

1423- Nur Vergin, « Mülakât », *Türkiye Günlüğü*, n° 27, 1994, p. 7.

1424- Nilüfer Göle « Ingénieurs islamistes et étudiants voilés en Turquie », in Gilles Kepel et Yann Richard (dir.), *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*, Paris, Seuil, 1990, p. 191.

1425- Ali Yaşar Sarıbay, « Refah Partisi'nin Ardındaki Sosyo-Politik Dinamikler », *Türkiye Günlüğü*, n° 27, 1994, p. 21.

1426- Cf. İlhan Tekeli Selim İlkin, *1973 ve 1977 Seçimleri. Seçim Coğrafyası Üzerine Bir Deneme*, İstanbul, Milliyet Yayınları, 1978.

1427- Cf. Cihan Tuğal, *Passive Revolution. Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*,

1428- Cf. Rubina Perroomian, *And Those who Continued Living in Turkey After 1915. The Metamorphosis of the Post-Genocide Armenian Identity as Reflected in Artistic Literature*, Yerevan, Armenian Genocide Museum Institute, 2008.

1429- Cf. les mémoires de Vartan Ihmaliyan, *Bir Yaşam Öyküsü*, Istanbul, Cem Yayınevi, 1989.

1430- Jennifer M. Dixon, « Education and National Narrative : Changing Representations of the Armenian Genocide in History Textbooks in Turkey », *IJMES*, special issue, 2010, p. 103-126.

1431- Günay Göksu Özduyan, Karin Karakaş, Füsün Üstel, Ferhat Kentel, *Türkiye’de Ermeniler. Cemaat-Birey-Yurttaş*, Istanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, p. 159.

1432- Cf. pour les documents, Nedim Şeker, *Dink Cinayeti ve İstihbarat Yayınları*, Istanbul, Güncel Yayıncılık, 2010.

1433- Cf. Anna Theodorides, « Le croquis, un nouvel outil interprétatif », [http://www.massviolence.org/All-Contributions?id\\_rubrique=8](http://www.massviolence.org/All-Contributions?id_rubrique=8)

1434- Cf. Dilek Güven, *6-7 Eylül Olayları : Cumhuriyet Donemi Azınlık Politikaları ve Stratejileri Bağlamında*, Istanbul, Tarih Vakfı, 2005 ; Fahri Çoker Arsi, *6-7 Eylül Olayları Fotoğraflar-Belgeler*, Istanbul Tarih Vakfı, 2005.

1435- Cf. Samim Akgönül, *Les Grecs de Turquie*, Paris, L’Harmattan, 2005.

1436- Rıfat N. Bali, *Musa’nın Çocukları, Cumhuriyet’in Yurttaşları*, Istanbul, İletişim Yayınları, 2001, p. 274-275.

1437- Cf. l’ouvrage classique d’Altan Gökalp, *Têtes rouges et Bouches noires et autres écrits*, Paris, CNRS, 2011 ; Élise Massicard, *L’autre Turquie. Le mouvement aléviste et ses territoires*, Paris, PUF, 2005.

1438- Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam, Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, Istanbul, İletişim Yayınları, 2003, p. 49.

1439- Cité par Hüseyin Bal, *Alevi-Bektaşî Köylerinde Toplumsal Kurumlar. Burdur ve Isparta’nın İki Köyünde Karşılaştırmalı bir Araştırma*, Istanbul, Ant Yayınları, 1997, p. 78.

1440- Cf. Faruk Bilici, « Alevisme et bektachisme : alliés naturels de la laïcité en Turquie », in Michel Bozdemir, *Islam et Laïcité. Approches globales et régionales*, Paris, L’Harmattan, p. 191-214.

1441- Ahmet Hezarfen & Cemal Şener, *Osmanlı Belgelerinde Dersim Tarihi (Osmanlıca-Türkçe 50 Adet Belge)*, Istanbul, Etik Yayınları, 2003, p. 57, 66.

1442- Cité par Nejat Birdoğan, *İttihat ve Terakki ve Alevilik Araştırmaları (Baha Sait Bey)*, Istanbul, Berfin, 1995, p. 20.

1443- Klaus Kreiser, *Atatürk. Bir Biyografi*, Istanbul, İletişim Yayınları, 2010, p. 56.

1444- Kazım Karabekir, *Kürt Meselesi*, Istanbul, Emre, 1994, p. 88.



- 1445- İzzeddin Calışlar, *Dersim Raporu*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010, p. 50.
- 1446- *Ibid*, p. 53.
- 1447- Cf. Naşit Uluğ, *Tunceli Medeniyete Açılıyor*, İstanbul, Kaynak Yayınları, 2007.
- 1448- Cemil Koçak, *Geçmişimiz İtina ile Temizlenir*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, p. 214.
- 1449- Cité par Lütfü Kaleli, *Kimliğini Haykıran Alevilik*, İstanbul, Habora Yayınları, 1990, p. 187.
- 1450- Sabir Güler, *Aleviliğin Siyasal Örgütlenmesi. Modernleşme, Çözülme ve Türkiye Birlik Partisi*, İstanbul, Dipnot Yayınları, 1980, p. 90.
- 1451- Zeki Çoşkun, *Aleviler, Sünniler ve ... Öteki Sivas*, İstanbul, İletişim, 1995, p. 289.
- 1452- *Ibid*, p. 294.
- 1453- *Ibid*, p. 358.
- 1454- *Ibid*, p. 374.
- 1455- Cité par Tanıl Bora & Kemal Can, *Devlet ve Kuzgun*, op. cit., p. 194.
- 1456- Ersan Yavi (dir.), *Doğu Anadolu Bölgesinin Geri Kalmışlığı Üzerine Bir Deneme- Doğu Anadolu ve Erzincan*, Ankara, T. C. Erzincan Valiliği, 1994, p. 63.
- 1457- Atilla Aşut (dir.), *Sivas Kitabı. Bir Toplu Öldürmenin Öyküsü*, Ankara, Edebiyatçılar Derneği, 1994, p. 79.
- 1458- Benoît Fliche, *Odyssées turques. Les migrations d'un village anatolien*, Paris, CNRS, 2007, p. 86.
- 1459- Kenan Esengin, *Orgeneral Muğlalı Olayı. 33 Kişinin Ölümü*, İstanbul, Yenilik Basımevi, 1974, p. 21-22.
- 1460- Şevket Süreya Aydemir, *İhtilalin Mantiği*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1973, p. 90.
- 1461- Metin Toker, *İsmet Paşa'yla 10 Yıl*, vol. 4, İstanbul, Burçak Yayınları, 1969, p. 79.
- 1462- Cüneyt Arcayürek, *Cüneyt Arcayürek Açıklıyor*, vol. 8 : *Müdahalenin Ayak Sesleri, 1978-1979*, Ankara, Bilgi Yayınları, 1985, p. 85.
- 1463- Ferhat Kentel, « Şiddet Oyununun Dışında Aktör Olmak », *Birikim*, n° 38-39, 1992, p. 75.
- 1464- Pinar Selek, *Sürüne Sürüne Erkek Olmak*, İstanbul, İletişim, p. 13.
- 1465- Cf. Ferhat Kentel, Meltem Ahıska & Fırat Genç, *Algılar ve Zihniyet Yapıları, Demokratikleşme Sürecinde Parçalanmış Milliyetçilik(ler)*, İstanbul, TESEV Yayınları, 2007.

## Notes de la conclusion

1466- Il s'agit ici d'une allusion au régime fondé après le coup d'État de 1961.

1467- Oğuz Atay, *Tutunamayanlar*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010, p. 82-83.

1468- Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muassırlaşmak*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976.

1469- Murat Belge, *Genesis. « Büyük Ulusal Anlatı » ve Türklerin Kökeni*, İstanbul, İletişim, 2008, p. 145.

1470- Cf. Ümit Cizre, *Muktedirlerin Siyaseti*, İstanbul, İletişim, 1999.

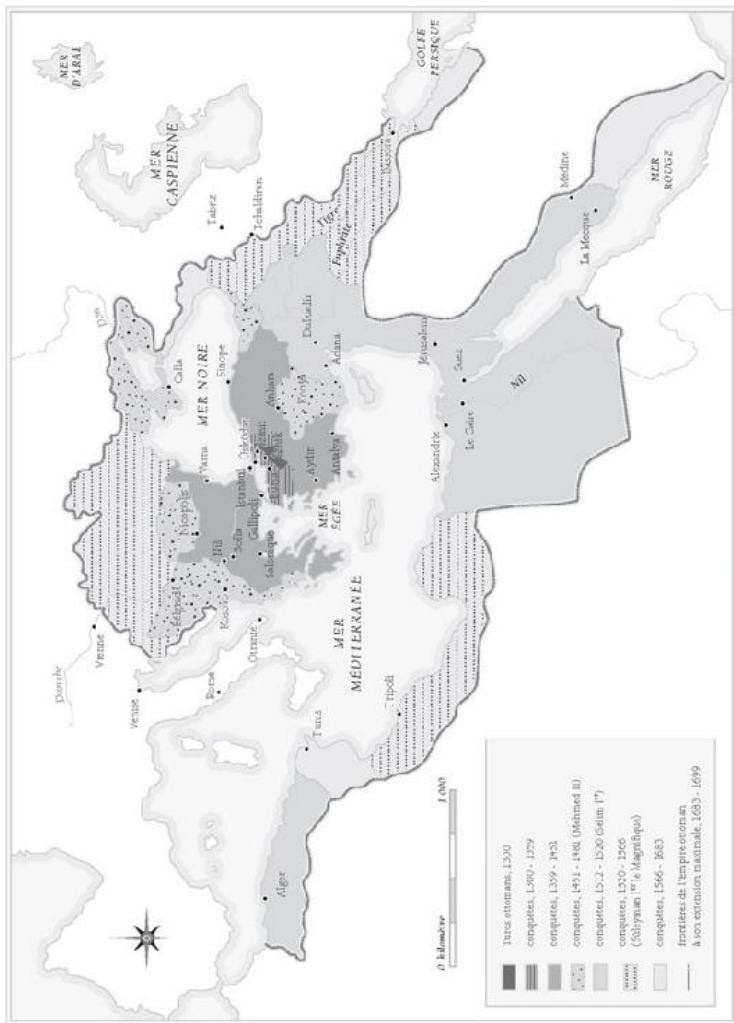
1471- In Ali Bayramoğlu & Ahmet Insel (dir.), *Bir Zümre, Bir Parti : Türkiye'de Ordu*, İstanbul, Birikim Yayınları, 2004, p. 45.

1472- Cf., pour deux exemples (consultés le 25/11/2011) : <http://www.sitemedya.com/56810/>  
<http://www.youtube.com/watch?v=garpaLaQcBc>

1473- <http://demokrathabertr.wordpress.com/2011/09/05/en-fazla-teror-mahkumu-turkiyede/> (consulté le 25/11/2011).

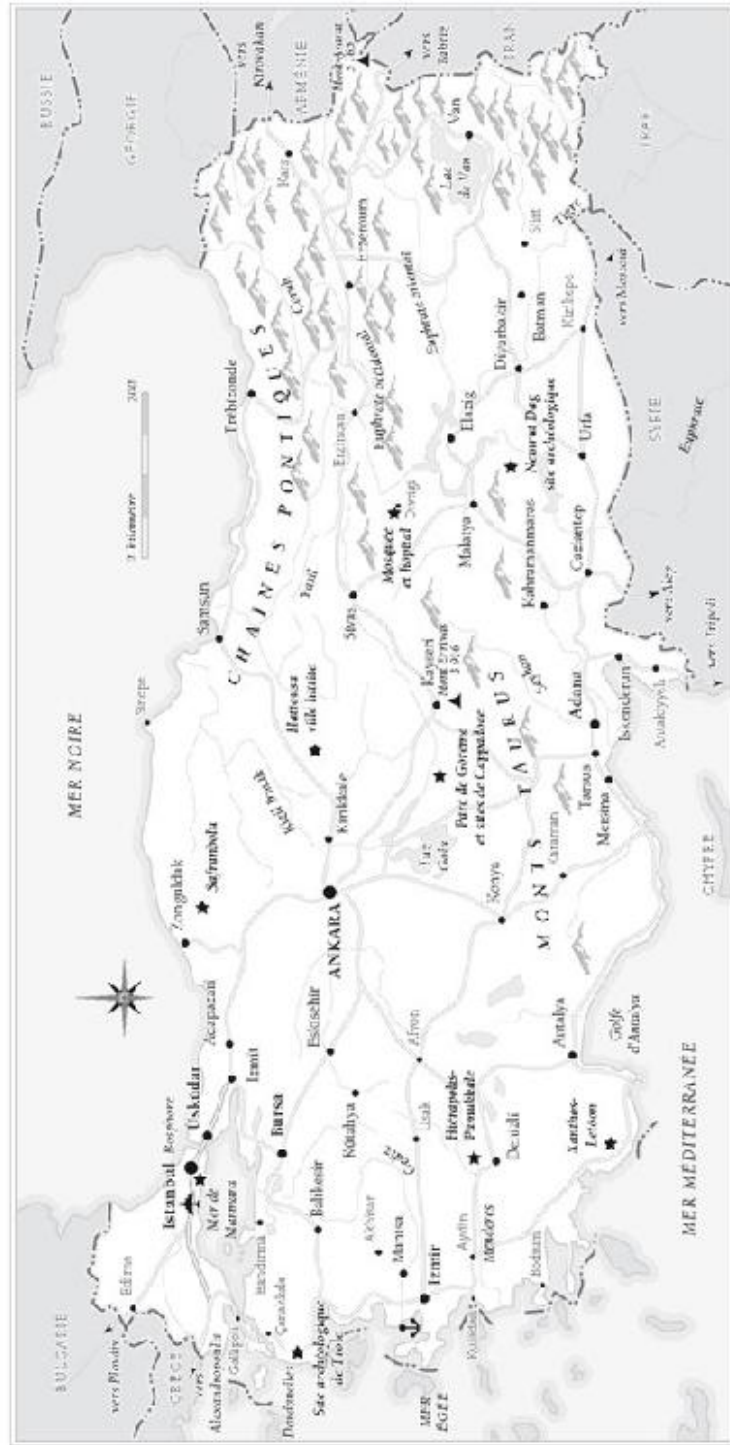
1474- Kemal Atatürk, *Nutuk*, vol. 2, İstanbul, Türk Devrim Tarihi Enstitüsü, 1972 (première édition, 1927), p. 898.

# CARTES

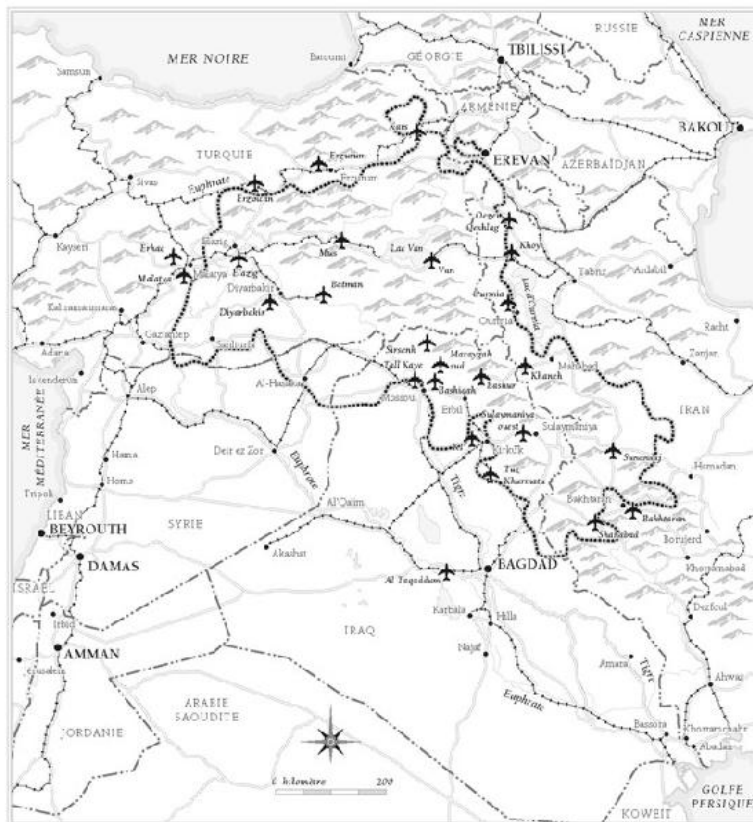


### 1. L'Empire ottoman





### 3. Turquie actuelle



**4. Espace kurde en Turquie et au Proche-Orient**

## ***ANNEXES***

# CHRONOLOGIE

| Périodes                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              | Empire ottoman –<br>Turquie                                                                                                                                                                                                          | Moyen-Orient – monde<br>musulman                                                                                                                                                                                                     | Europe et monde                                                                                                                                                                                                                      |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>Avant 1200 : l'empire arabo-islamique est la base de l'expansion de l'islam, d'un empire qui s'étend de l'Espagne à l'Inde, du Maroc à la Chine, du Sahara au pôle arctique, de l'Afrique à l'Asie.</p> <p>Le beylicat d'Osmân (1299) poursuit ses conquêtes en Anatolie de l'Ouest à l'Est, tout d'abord les Balkans sous les règnes d'Orhan Ier (1320-1359 ; m. en 1362) et Murad Ier (1362-1389) ; notamment l'invasion de la Serbie.</p> <p>Murad Ier est tué par un officier serbe lors de la bataille emblématique de Kosovo le 28 juin 1389. Son successeur Bayezid Ier (1389-1402) occupe la Bulgarie.</p> | <p>Le beylicat d'Osmân (1299) poursuit ses conquêtes en Anatolie de l'Ouest à l'Est, tout d'abord les Balkans sous les règnes d'Orhan Ier (1320-1359 ; m. en 1362) et Murad Ier (1362-1389) ; notamment l'invasion de la Serbie.</p> | <p>Le beylicat d'Osmân (1299) poursuit ses conquêtes en Anatolie de l'Ouest à l'Est, tout d'abord les Balkans sous les règnes d'Orhan Ier (1320-1359 ; m. en 1362) et Murad Ier (1362-1389) ; notamment l'invasion de la Serbie.</p> | <p>Le beylicat d'Osmân (1299) poursuit ses conquêtes en Anatolie de l'Ouest à l'Est, tout d'abord les Balkans sous les règnes d'Orhan Ier (1320-1359 ; m. en 1362) et Murad Ier (1362-1389) ; notamment l'invasion de la Serbie.</p> |



La défaite de Bayezid Ier devant Tamerlan à Ankara en 1402 inaugure une période d'instabilité et une guerre fratricide dite d'interrègne ottoman qui se termine avec la victoire de Mehmed Ier en 1413.

Ibn Khaldoun en 1406.

La révolte de Cheikh Bedreddin (1416-1420 ?) révèle l'existence de conflits sociaux et politiques forts s'exprimant par une attente messianique.



Le règne de Saladin (1137-1193) est marqué, notamment, par la conquête de Rhodes et Bagdad et l'annexion de la Hongrie. Il constitue l'« âge référentiel » pour les Ottomans du XVIe au XIXe siècle.

Une ~~1566-1656~~ Europe ~~de dévotion et de l'épave de~~ ~~Nouvelles religions~~ ~~se~~ Celles-ci débouchent, en France, sur le massacre ~~(1572)~~ ~~des~~ ~~Saints-Barthélemy~~ ~~(1572)~~ et ~~l'édit de Nantes~~ (1598). Le traité de Westphalie ~~(24 octobre 1648)~~ ~~et~~ ~~la~~ ~~Perse~~ ~~de~~ ~~chaînes~~ ~~mauvaise~~ période de troubles politiques et de conflits religieux ~~ne~~ ~~pas~~ ~~so~~ ~~us~~ ~~le~~ ~~1606~~ ~~de~~ ~~la~~ ~~guerre~~ ~~des~~  ~~Trente Ans~~ (1618-1648). Tout en proclamant la ~~supériorité~~ ~~du~~ ~~monarchie~~ ~~de~~ ~~Sacré~~ ~~et~~ ~~patristique~~, il prend acte de la fragmentation territoriale ~~mais~~ ~~dominant~~ ~~de~~ ~~avant~~ ~~la~~ ~~1623~~ ~~de~~ ~~la~~ ~~construction~~ des États-nations.

le théâtre des crises  
internes, se traduisant  
par les révoltes dites  
celalis (env. 1550-env.  
1610) ainsi que des  
dépositions, parfois  
sanglantes, de sultans,  
à l'instar d'Osman II,  
dit Osman le Jeune, en  
1622.



Le règne d'Abdülhamid III (1703-1730), dit « ère des Tulipiers », constitue la première étape de l'occidentalisation de l'empire. Le sultan est renversé en l'honneur d'une émeute de janissaires, la conduite par Patrona Halil.

Les règnes de Mahmud I (1730-1754), d'Osman III (1754-1757), Mustafa II (1757-1760) et Abdülhamid Ier (1760-1789) sont marqués par les guerres avec l'Autriche et la Prusse (1756-1763) et la Russie. Par le traité de Küçük Kaynarca (1774) l'empire perd la Crimée et la péninsule de Gallipoli.

Le conflit mondial portant, notamment, sur le partage colonial du monde ; elle est suivie de la guerre d'indépendance américaine (1775-1783) également à dimension transcontinentale.

émergence des *ayan* dans nombre de provinces arabes de l'Empire ottoman.

[illegible]

Le **Second Empire** (1852-1870) est dirigé par **Napoléon III** (1808-1879), qui succède à son oncle **Napoléon Ier** (1769-1821). Le Second Empire est marqué par la guerre de Crimée (1853-1856) et la guerre de Sécession (1861-1865). Le Second Empire se termine avec la proclamation de la Troisième République en France le 4 septembre 1870, déclenchée par la défaite de Napoléon III à Sedan. Le Second Empire est considéré comme une période de prospérité économique et de progrès sociaux, mais aussi de répression politique et de corruption.









Guerre d'Indochine (1945-1954). L'adoption du Le monde arabe  
 Victoires de Mao en Chine (1949) et de Castro à Cuba (1959) notamment  
 Guerres d'indépendance et de décolonisation (1950-1960) (notamment au Vietnam), au Maghreb  
 (notamment en Algérie) et en Afrique noire du l'État d'Israël en 1948,  
 Fin des régimes autoritaires en Europe (Portugal et une Espagne (1974-1975)).  
 Établissement, dans le Soudan, en 1969 et 1970, de plusieurs régimes militaires

« anticommunistes » en Amérique latine, le coup nationaliste de gauche,  
 d'État de Cemal Gürsel traduit par l'arrivée  
 en 1960 et l'exécution au pouvoir des  
 de Menderes en 1961 « régimes socialistes  
 ouvrent une nouvelle arabes » en Égypte,  
 période d'instabilité, Irak, Syrie et Libye,  
 marquée par la l'action armée  
 domination de palestinienne et la  
 Süleyman Demirel guerre civile yéménite.

Guerres arabo-israéliennes (1947-1948), guerre civile libanaise (1975-1989).

En 1979, l'occupation de l'Afghanistan par l'URSS et la révolution iranienne sonnent le glas  
 du régime de Mossadegh (1953-1978), l'islamisme et le régime de Khomeini (1979-1989) prennent le pouvoir.  
 Dans les conditions d'accession de Bülent Ecevit (gauche centriste) au pouvoir. Dans le sillage  
 de l'occupation de près de 40 % de Chypre en 1974, la Turquie entre dans une période  
 d'instabilité particulièrement violente, se terminant par le coup d'État de Kenan Evren en  
 1980.

1980-2002

Le régime militaire qui amplification de la chute des régimes  
lamaine la gauche, contestation kurde au militaires en Amérique  
restructure entièrement Moyen-Orient sur fond latine dans la première  
l'État, mais perd les de guerre entre Iran et moitié des  
élections de 1983. Le Irak (1980-1988), années 1980.

Fin de la guerre froide à l'égard de l'URSS et des régimes communistes de l'Europe de l'Est et  
de la désintégration de l'URSS (1989-1991) (1975-1989) et  
Attente d'une démocratisation (1983-1989) Moyen-Orient et en Afrique.

est marqué, et la Turquie.

Invasion du Koweït par le régime de Saddam Hussein et guerre du Golfe (1990-1991).

Établissement d'une région autonome kurde en Irak (1991).

La deuxième Intifada palestinienne (1984-2000) qui fait suite à l'échec du « processus d'Oslo »  
(1993), les attentats du 11 septembre et l'opération « Liberté immuable » (2001) en

Afghanistan (1990), un contexte d'insécurité généralisée à l'échelle régionale nouvelles (Süleyman  
Demirel, Bülent Ecevit, Necmettin Erbakan, Tansu Çiller, Mesut Yılmaz, Devlet Bahçeli)  
témoigne de l'instabilité et de tensions entre l'armée et les partis islamistes. En 1977, l'armée  
contraint la coalition dirigée par Erbakan, islamiste, à démissionner.

2002-2012

L'AKP, conservateur, issu d'un ancien parti islamiste, le *Fazilet*, confirme son hégémonie dans le système politique avec les élections de 2002, 2007 et 2011, malgré l'opposition des militaires qui organisent plusieurs

L'occupation de l'Irak par les États-Unis et leurs alliés en 2003 et la guerre civile qui suit, la guérilla des talibans en Afghanistan et au Pakistan, la « guerre des 33 jours » au Liban, la guerre de Gaza (décembre 2008-janvier 2009) ainsi que

La Chine de parti unique s'impose comme la deuxième puissance économique mondiale, alors que la Russie passe par une période de restauration autoritaire de l'État sous Vladimir Poutine, au pouvoir depuis 2000.

Fin de règne de George W. Bush et de l'administration des États-Unis après l'application des mandats (2000-2008) ; la présidence de Barack Obama tente d'être développée une tentative de politique musulmane.

2009-2012 : croissance économique mondiale. États-Unis et Chine sont les deux superpuissances de la région, mais doit faire face, notamment, à la contestation interne et à la contestation internationale, diffuse et radicale. L'admission de la Turquie à la candidature européenne (Mars 2004) suscite de nombreux espoirs ; rapidement cependant, on assiste à une dégradation quasi complète des relations entre Ankara, qui refuse de reconnaître la Chine comme puissance unique, et Bruxelles.

XXIe

L'arrivée au pouvoir de Mahmud Ahmedinejad en Iran en 2005 accroît les tensions entre Téhéran et les capitales occidentales. Répressions sanglantes des opposants au lendemain de la réélection frauduleuse du président en 2009.

Les contestations révolutionnaires en Tunisie, Égypte, Libye, Syrie, Yémen, Bahrein (2011-2012)... débouchent sur le changement de régime ou la mise en place de politiques très répressives dans nombreux pays de la région.

## *Notices biographiques sélectives*

ABDÜLAZİZ (1830-1876). Seul sultan ottoman à avoir porté ce nom, il ouvrit l'empire à l'Europe, mais fut contraint d'abdiquer à cause de sa politique de réconciliation avec la Russie. Sa mort, présentée comme un suicide, fut qualifiée de régicide par son successeur (presque) immédiat Abdülhamid II.

ABDÜLHAMID II (1842-1918). Sultan autocratique intronisé avant une nouvelle guerre avec la Russie au lendemain de l'abdication (et la mort) de son oncle Abdülaziz, puis la déposition de son frère Murad V, il adopta une politique musclée de « restauration » signalant la fin de la période des *Tanzimat*. Son règne fut marqué par le massacre des Arméniens entre 1894 et 1896 et l'émergence de l'opposition dite jeune-turque. Il fut déposé après l'écrasement de la contre-insurrection du 31 mars 1909 à Istanbul.

ABDÜLMECID I<sup>er</sup> (1823-1861). Sultan dont les pouvoirs furent considérablement réduits par la montée en puissance de la bureaucratie de la Sublime Porte ; son règne témoigna de la proclamation des *Tanzimat*, de la modernisation ; des institutions, de mouvements sécessionnistes dans les Balkans ainsi que de l'émergence de la « Question d'Orient » dont la guerre de Crimée (1853-1856) fut l'un des premiers épisodes.

Ahmet AĞAOĞLU (AGAYEV, 1869-1939). Originaire de l'Azerbaïdjan russe, il étudia à Paris à l'École pratique des hautes études et à l'École des langues orientales vivantes. Décrivant la rencontre entre le président français et le chah d'Iran à l'occasion de l'exposition de 1889, comme celle du dirigeant « d'une nation libre et d'un despote », il fut influencé par Taine, Renan et Gaston Paris, et rencontra le penseur Jamaledin al-Afghani (1838-1897). Nationaliste turc et unioniste ardent, il fut déporté à Malte par les Britanniques en 1919, mais devint cependant l'un des principaux dirigeants de l'éphémère parti libéral en 1930.

Yusuf AKÇURA (1876-1935). Originaire de Russie, il reçut une solide formation à Paris, notamment « dans cette école sans pompe de la rue Saint-Guillaume ». Il fut l'un des premiers théoriciens du nationalisme turc. Influencé par Joseph Arthur de Gobineau, Albert Sorel, Charles Renouvier, Lucien Lévy-Bruhl et Franz Brentano, il fut l'auteur de nombreux ouvrages, dont l'un des textes fondateurs du nationalisme turc, *Üç Tarz-ı Siyaset* (« Trois types de politique »). Il défendit l'idée d'une révolution permettant l'accès à la civilisation occidentale. Il occupa de nombreux postes au sein d'organisations

nationalistes et participa activement à la fondation de la nouvelle historiographie turque.

İskilipli Mehmet AKİF (1876-1926). Penseur islamiste, formé à la *medrese* et à l'université, il fut déporté sous Abdülhamid. Auteur de nombreux textes philosophiques, déporté de nouveau après les événements du 31 mars 1909, il fut exécuté pour s'être opposé à la « réforme du chapeau » de Mustafa Kemal.

Mehmet AKİF ERSOY (1873-1936). Poète et penseur islamiste réformiste d'origine albanaise. Il fit des études de vétérinaire. Antinationaliste farouche, rêvant d'une « révolution à la [Muhammed] Abduh » (penseur et publiciste « salafiste » égyptien, 1849-1905), il soutint cependant le gouvernement unioniste et l'Allemagne pendant la Première Guerre mondiale. Il rédigea l'hymne national turc pendant la guerre d'indépendance (1919-1922) avant de s'exiler en Égypte en signe de protestation contre la politique religieuse de Mustafa Kemal. Il retourna en Turquie peu de temps avant sa mort.

Mehmet Emin ALİ PACHA (1815-1871). L'un des chefs de file des réformes des *Tanzimat*. Architecte du rescrit impérial de 1856 qui poussa plus avant les réformes en proclamant l'égalité des musulmans et des non-musulmans.

Tekin ALP alias Moïse COHEN (1883-1961). Journaliste et essayiste, il étudia à l'Alliance israélite de Salonique. Présent au Congrès sioniste mondial en 1917, il conseilla à ses coreligionnaires de « travailler en tant que juifs et patriotes ottomans » et « devenir de bons Ottomans ». Il se rapprocha des Unionistes et devint un ardent défenseur du nationalisme panturc, puis kémaliste.

Hasan AMCA (1884-1961), D'origine caucasienne, il étudia à l'école militaire. Jeune-Turc, il fut très tôt déçu par l'expérience unioniste. Il fut arrêté en 1913 après l'assassinat de Mahmud Şevket Pacha. Il laissa des récits importants sur l'époque unioniste.

Mustafa KEMAL ATATÜRK (1881-1938). Général de l'armée ottomane, originaire de Salonique, fondateur de la République turque et de régime du parti unique, architecte de réformes radicales dans le domaine culturel, linguistique et religieux.

Cevat Rifat ATILHAN (1890-1967), promu général durant la guerre d'indépendance, rédacteur en chef de la revue *Millî İnkılâp*, très proche des milieux nazis en Allemagne, il fut l'une des principales figures de l'antisémitisme à l'époque kémaliste.

Devlet BAHÇELİ (1948-). Universitaire et économiste, l'un des fondateurs des Foyers idéalistes du MHP, il succéda à Alparslan Türkeş à sa mort en 1997 et négocia la mise en place d'une coalition gouvernementale avec Bülent Ecevit en 1999.

Celal BAYAR (1883-1986). Membre de la *Teşkilat-ı Mahsusa*, puis député et Premier ministre de Mustafa Kemal, il fut l'un des



fondateurs du parti démocrate et remplaça İsmet İnönü comme président de la République en 1950. Arrêté au lendemain du coup d'État de 1960, il vit sa peine de mort commuée en prison à perpétuité pour raison d'âge. Il fut libéré en 1964.

BAYEZID Ier (1360-1402). Connu sous le sobriquet de *Yıldırım* (« Foudre »), il régna de 1389 à 1402, date de sa défaite devant Tamerlan (1336-1405) à la bataille d'Ankara. Son emprisonnement, suivi de sa mort, provoqua une instabilité politique et une guerre fratricide d'une décennie.

Cheikh BEDREDDIN de Simavna (1359 ?-1420 ?). Kādı ottoman et penseur religieux « dissident » prônant la doctrine de l'« unicité de l'être », principale figure de la révolte qui porte son nom.

Çevik BİR (1939-). Général ultra-kémaliste, numéro 2 de l'armée dans les années 1990, il fut le véritable architecte de l'intervention militaire sans putsch du 28 février 1997, qui se conclut par la démission du gouvernement de Necmettin Erbakan, président du parti islamiste Refah.

Mahmud Esad BOZKURT (1892-1943). Professeur de droit et ministre de l'Économie, puis de la Justice sous Mustafa Kemal, défenseur d'une politique ultranationaliste et autoritaire, il fut également titulaire de la chaire de la révolution turque à l'université d'Istanbul.

Hüseyin CAHİT (YALÇIN, 1875-1957). Un des principaux publicistes de l'unionisme. nationaliste turc à outrance, il fut influencé par Renan et surtout par Taine dont il traduisit *L'Histoire de la littérature anglaise*. À la fin des années 1930, il livra l'une des premières traductions en turc de *Mein Kampf*.

Fevzi ÇAKMAK (1876-1950). Maréchal ottoman et turc, il occupa le poste de chef d'état-major des armées sous Mustafa Kemal et joua un rôle décisif dans la mise en place de la politique kurde du pouvoir kémaliste.

Abdullah ÇATLI (1956-1996). Militant de droite radicale, coupable de nombreux homicides politiques, il participa à l'attentat contre le pape Jean-Paul II en 1981. « Envoyé par l'État » pour « combattre le terrorisme arménien » en Europe, il fut impliqué dans les escadrons de la mort dans les années 1990. Il trouva la mort dans un accident de la route avec Hüseyin Kocadağ (1944-1996), un haut gradé de la police d'Istanbul.

Mehmet CAVİD BEY (1875-1926). Fils d'un commerçant de Salonique, économiste. Il fut ministre des Finances des gouvernements unionistes. Il était cependant plutôt proche des libéraux par ses options économiques et privilégiait les contacts avec la France. Accusé d'avoir participé à un complot contre le président de la République, il fut exécuté par le pouvoir kémaliste en 1926.

Ahmet CEMAL PACHA (1872-1922). Général, membre, avec Talat et Enver, du triumvirat unioniste. Connu pour sa politique répressive, d'abord à Istanbul, alors qu'il était chef de la police, puis en Syrie pendant la Première Guerre mondiale, il fut assassiné à Tbilissi par un Arménien.

Halit Efendizade MEHMED CEMALEDİN (1846-1917). Éduqué à la *medrese*, *şeyhülislam* opposé au comité Union et Progrès, il critiqua sévèrement le nationalisme turc et prôna l'unité de l'Islam. Il était également opposé à la limitation des pouvoirs du sultan. Il mourut au Caire.

ÇERKES Ethem (1880-1950). Membre de la *Teşkilat-ı Mahsusa* durant la Première Guerre mondiale, il joua, avec l'appui de ses forces d'origine tcherkesse, un rôle central dans la résistance contre l'armée d'occupation grecque en Anatolie entre 1920-1921. Déclaré « traître à la patrie » par le gouvernement kémaliste résolu à mettre au pas les bandes armées, il demanda, avec plusieurs des siens, l'asile politique à la Grèce avant de s'installer à Amman.

Abdullah CEVDET (1869-1936). Un des intellectuels les plus importants des époques unioniste et kémaliste, l'un des quatre fondateurs d'*İttihad-i Osmani Cemiyeti* qui deviendra par la suite le comité Union et Progrès. Il fut influencé par Holbach, Isnard et surtout Le Bon. Il désirait créer une élite telle que l'entendait Pareto. Apôtre d'un « progrès sans merci », il lut Büchner, Karl Vogt, Haeckel, Spencer, et traduisit les œuvres d'Alfieri (*De la tyrannie*), le manuel très critique de Dozy sur l'islam, et surtout les œuvres de Le Bon (notamment *Psychologie des foules*).

Ahmed CEVDET PACHA (1822-1895). Savant et homme de religion ottoman. Il occupa de nombreux postes importants, présida les travaux de codification des lois ottomanes et laissa une œuvre abondante, notamment une *Histoire* en 12 volumes. Il tenta d'élaborer une réponse ottomano-islamique aux défis lancés par la pensée et le droit occidentaux.

Tansu ÇİLLER (née en 1946). Économiste et universitaire, elle succéda à Süleyman Demirel, élu président de la République en 1993, en tant que Première ministre et dirigeante du DYP, Parti de la juste voie. Déléguant la gestion de la question kurde à l'armée, elle perdit toute crédibilité politique après son alliance avec Necmettin Erbakan en 1996 et se retira de la vie politique en 2002.

Ahmet DAVUTOĞLU (né en 1959). Professeur d'université, théoricien de la « profondeur stratégique » dans les relations internationales, il fut nommé en 2009 au poste de ministre des Affaires étrangères dans le gouvernement de Recep Tayyip Erdoğan. Sa politique initiale de « zéro problème » avec les autres États de la région laissa graduellement place à la gestion, parfois musclée, des

litiges avec Israël, la Syrie et l'Iran.

Süleyman DEMIREL (né en 1924). Ingénieur, dirigeant, dans les années 1960-1970 du Parti de la justice (AP), au pouvoir à plusieurs reprises. Privé de ses droits civiques durant une partie des années 1980, il porta son nouveau parti, le DYP, au pouvoir en 1991. Élu président en 1993, il se particularisa par ses postures sécuritaires et pro-militaires jusqu'à la fin de son mandat en 2000.

Hrant DINK (1954-2007). Intellectuel arménien, fondateur du journal *Agos* qui, malgré la modestie de son tirage, s'imposa comme une référence dans le débat public en Turquie ; victime de nombreux procès et de campagnes de lynchage médiatique, il fut assassiné le 19 janvier 2007 par un jeune militant nationaliste de 17 ans.

Lütfi FIKRÎ DÜŞÜNSEL (1872-1935). L'une des principales figures du libéralisme ottoman. Ses publications et journaux furent souvent interdits. Critiquant la banalisation de l'état de siège et la dictature unioniste, il se comparait à Sieyès et se promettait d'attendre le « régime de la liberté » pour jouer un rôle politique constructif. Regrettant d'avoir lu Taine et Spencer « trop tôt », lecteur assidu de Guizot, il fut emprisonné sous le kémalisme pour avoir critiqué l'abolition du khalifat. La conférence qu'il prononça à Salonique en 1909 est considérée comme un document clé du libéralisme ottoman.

Mehmed EBUSUÛD Efendi (1490-1574). *Şeyhülislam* ayant contribué à l'institutionnalisation du rigorisme religieux sunnite comme doctrine officielle de l'État, prônant, notamment, la répression des interprétations qu'il qualifiait d'« hérétiques ».

Bülent ECEVÎT (1928-2006). Poète, journaliste et spécialiste de la littérature anglaise, il rejoignit İsmet İnönü dans les années 1960 pour lui succéder à la suite d'un long conflit à la tête du CHP. Nommé Premier ministre en 1974, il joua un rôle de premier plan dans l'occupation de Chypre du Nord. L'une des figures marquantes de l'espace politique turc dans les années 1990, il fut de nouveau Premier ministre de 1997 à 2002. Se présentant comme le leader d'une gauche centriste ou « démocratique nationale », il défendit, surtout vers la fin de sa carrière, un nationalisme turc intransigeant.

İsmail ENVER PACHA (1881-1922). Général, l'un des architectes du *pronunciamento* jeune-turc de 1908 et du coup de force de 1913 qui ramena le comité Union et Progrès au pouvoir. Membre du triumvirat unioniste, admirateur de Napoléon, ses projets de conquête de Turan provoquèrent l'une des plus grandes défaites militaires turques pendant la Première Guerre mondiale (bataille de Sarıkamış, en 1915). Il fut tué en Asie centrale lors d'un combat contre les bolcheviks.

Necmettin ERBAKAN (1926-2011). Ingénieur, figure historique de l'islamisme turc et fondateur du courant dit *Millî Görüş* (« Vision

nationale »). Leader du MNP (Parti de l'ordre national, 1970), puis du MSP (Parti du salut national), il participa à plusieurs gouvernements entre 1974 et 1977. Il fut emprisonné sous le régime militaire de 1980, avant de fonder ou diriger derrière les rideaux plusieurs partis (*Refah*, au pouvoir entre 1996 et 1997, *Fazilet* (Vertu), puis *Saadet* (Bonheur), créé après l'interdiction des deux premiers).

Recep Tayyip ERDOĞAN (né en 1954). Diplômé d'une école de formation des *imam* et prédicateurs, puis d'une faculté de management et de commerce, il devint maire d'Istanbul en 1994. Emprisonné pendant quatre mois en 1999 pour avoir lu un poème « islamiste » de Ziya Gökalp, il fonda le Parti justice et développement (AKP) en 2001 après une rupture avec le courant de « Vision nationale » (*Milli Görüş*) de Necmettin Erbakan. Élu député, il est nommé Premier ministre en 2003, poste qu'il continue d'occuper au moment de la rédaction de ces lignes en 2012. Son gouvernement, de sensibilité religieuse, affiche ouvertement son attachement au conservatisme social et au néolibéralisme.

Nihat ERİM (1912-1980). Professeur de droit et politicien, membre du CHP (Parti républicain du peuple), il devient le premier Premier ministre du régime militaire de 1971-1973. Connu pour sa politique très répressive à l'égard de la gauche, il fut abattu par des militants de la gauche radicale le 19 juillet 1980.

EVLİYA Çelebi (1611-1682). Formé en partie à l'école du palais, il laissa d'impressionnantes relations de ses quarante années de voyages dans diverses provinces de l'Empire ottoman.

Kenan EVREN (né en 1917). Chef d'état-major interarmes, il réalisa le coup d'État du 12 septembre 1980, qui reconfigura profondément le paysage politique turc. La constitution qu'il dicta par la force en 1982, prévoyait, dans ses articles provisoires, sa nomination en tant que chef d'État pour sept ans et l'immunité juridique totale pour les principaux responsables de son régime militaire. Il fut remplacé à la présidence de la République en 1989 par Turgut Özal.

Mustafa FAZIL PACHA (1829-1875). « Prince égyptien » déchu et ministre ottoman à plusieurs reprises, il fut l'une des figures marquantes de l'opposition jeune-ottomane et passa à la postériorité par la lettre, au ton révolutionnaire et nationaliste, qu'il adressa au sultan Abdülaziz.

Hasan FEHMİ (?-1909). Journaliste, membre du parti *Ahrar*. Collaborant au journal *Mechveret* d'Ahmed Rıza pendant l'opposition jeune-turque, il édita après la proclamation de la constitution le journal d'opposition *Serbestî* (« Liberté »). Son assassinat, probablement par le comité Union et Progrès, constitua l'un des facteurs déclencheurs de l'insurrection du 31 mars 1909.

Tevfik FİKRET (1867-1915). Poète, fondateur du courant littéraire *Servet-i Fünûn* (« Trésor des sciences »). Athée et libertaire notoire, il fut déçu par le pouvoir unioniste qu'il compara au « despotisme » du sultan Abdülhamid II.

Beşir FUAD (1852-1887). Officier et penseur, l'un des promoteurs du positivisme en Turquie. Lecteur de Büchner et de Rilot (*Physiologie du cerveau*), il écrivit une biographie de Voltaire. Traducteur des œuvres de Georges Henry Lewis (*Histoire de la philosophie*), de John Mass et d'Émile Zola (notamment *Thérèse Raquin*), il détestait Rousseau, coupable d'après lui « d'avoir vendu sa conscience pour une bouchée de pain ». Il était aussi très méprisant à l'égard de Victor Hugo et eut de nombreuses polémiques avec des écrivains ottomans à ce sujet. Son suicide durant lequel il eut le temps de prendre des notes d'impression créa un véritable scandale dans les milieux intellectuels ottomans.

Mehmed FUAD PACHA (1815-1869). Homme d'État figurant parmi les chefs de file des réformes des *Tanzimat*. Entré au Bureau de traduction (*Tercüme Odası*) en 1837, il devint drogman de l'ambassade ottomane à Londres avant d'occuper le poste de ministre des Affaires étrangères.

Ziya GÖKALP (1876-1924). Il étudia au lycée militaire et fut influencé dans sa jeunesse à la fois par son professeur matérialiste de biologie, Yorgaki Efendi, et par Hoca İzzet Efendi, un religieux. Notable de Diyarbékir, il participa aux activités jeunes-turques peu de temps avant la proclamation de la constitution et, dès 1908, occupa une place importante dans le comité Union et Progrès. Disciple autoproclamé de Durkheim, il devint rapidement l'idéologue le plus important du comité. Il fut également influencé par le darwinisme social. Interdisant à ses disciples de quitter la Turquie, il fut arrêté en 1919 par les Britanniques et envoyé en déportation à Malte. Rapidement converti au kémalisme, il laissa une œuvre abondante, à la fois littéraire et sociologique. Il est considéré comme un des pères fondateurs du nationalisme turc.

Sabiha GÖKÇEN (1912-2001). Fille adoptive de Mustafa Kemal, orpheline musulmane ou arménienne selon les sources, elle fut la première femme pilote militaire de la Turquie kémaliste et participa activement au bombardement de la région kurdo-alévie de Dersim en 1937 et 1938. Son nom fut donné au deuxième aéroport d'Istanbul.

Abdullah GÜL (né en 1950). Après des études et une thèse en économie, il travailla à l'Islamic Development Bank en Arabie Saoudite avant d'être élu député sur la liste du parti *Refah* de Necmettin Erbakan en 1991. Suivant Recep Tayyip Erdoğan lors de la scission au sein de l'islamisme turc, il devint le premier Premier ministre du gouvernement AKP de 2003-2004, puis son ministre des

Affaires étrangères, avant d'être élu président de la République en 2007.

Fethullah GÜLEN (né en 1941). Prédicateur de formation, se présentant comme disciple et continuateur de Said-i Nursi, il fut déclaré comme la principale « menace stratégique » par l'armée dans les années 1990, accusé de mener une politique d'entrisme dans l'État. Son organisation, dont les structures internes restent secrètes, dispose de nombreuses écoles où se forme une élite issue des classes moyennes ou défavorisées. Il vit depuis 1999 aux États-Unis.

Şemsettin GÜNALTAY (1883-1961). Professeur d'histoire de sensibilité religieuse, ancien député unioniste au parlement ottoman, il fut le dernier Premier ministre d'İsmet İnönü entre le 16 janvier 1949 et 22 mai 1950.

Cemal GÜRSEL (1895-1966). Le plus gradé des officiers qui renversèrent le gouvernement de Menderes en 1960, il imposa, tout en adoptant par ailleurs une constitution libérale, la prééminence de l'armée au sein de l'État et devint président de la République à la suite d'un ultimatum que les partis politiques acceptèrent sous la contrainte.

Said HALİM PACHA (1863-1921). Petit-fils de Muhammed Ali d'Égypte, il étudia les sciences politiques en Suisse. Membre du Conseil d'État à partir de 1888, *beylerbey* (gouverneur) de Roumélie à partir de 1905. De sensibilité « islamiste », lecteur de Kant et Spencer, il rencontra Gustave Le Bon. Chef de gouvernement de l'État ottoman de 1913 à 1916, il fut assassiné par un Arménien à Rome.

Sati AL-HUSRI (1880-1968). Haut fonctionnaire originaire d'Alep, figure importante de l'éducation et de la pédagogie à l'époque unioniste, lecteur de Bonisse, Le Tourneau, Charles Richet, Renan, Heider, Fichte, Arndt... Éditeur de la revue *Terbiyye* (« Éducation »), il eut de nombreuses polémiques avec Ziya Gökalp et récusait l'idée d'un nationalisme « à l'allemande ». Après la Première Guerre mondiale, il devint ministre en Égypte puis en Irak et est considéré comme l'un des fondateurs du panarabisme.

Afet İNAN (1908-1985). Fille adoptive de Mustafa Kemal Atatürk et disciple de l'anthropologue suisse Eugène Pittard (1867-1962), elle joua un rôle décisif dans l'élaboration des théories historiques et linguistiques nationalistes et dans l'adoption d'une anthropologie raciale en Turquie kémaliste.

İsmet İNÖNÜ (1884-1973). Officier unioniste, l'un des commandants militaires de la guerre d'indépendance, il fut, de 1925 à 1937, Premier ministre de Turquie. Il succéda à Mustafa Kemal en tant que président à sa mort en 1938 pour se proclamer « Chef national ». Contraint à quitter le pouvoir en 1950 après la victoire du parti démocrate (DP), il devint de nouveau Premier ministre entre 1961 et

1965. Il démissionna de son parti après avoir perdu la bataille pour la direction au profit de son ancien protégé, Bülent Ecevit, en 1972.

Kazım KARABEKİR (1882-1946). Général de l'armée turque. Fasciné par l'expérience de 1789, malgré la vision religieuse et moraliste qu'il avait de l'histoire, il joua un rôle important dans les activités des officiers jeunes-turcs dans les Balkans. Architecte des succès turcs lors de la guerre d'indépendance et fondateur du Parti progressiste républicain (TCF), il fut écarté par Mustafa Kemal après la proclamation de la république.

KÂTİP ÇELEBİ (Mustafa bin Abdullah, alias Hacı Halife ou Hacı Kalfa, 1609-1669). Savant ottoman, auteur de plusieurs traités dénonçant la sclérose du système ottoman et prônant une politique réformatrice audacieuse.

Şükrü KAYA (1853-1959). À la tête de la Direction des tribus et des immigrés sous le pouvoir unioniste, puis ministre de l'Intérieur dans la Turquie républicaine, il participa activement à la définition des politiques arménienne et kurde des années 1910-1930.

Ali KEMAL (1867-1922). Professeur, journaliste, opposant au régime unioniste, admirateur de la Révolution française. Accusé de collaboration avec l'ennemi, il fut lynché par les kémalistes.

Mustafa KEMAL : voir Mustafa Kemal ATATÜRK.

Namık KEMAL (1840-1888). Cet intellectuel parmi les plus éminents de la génération jeune-ottomane, naquit dans une famille bektâşi et conçut un grand intérêt pour la franc-maçonnerie. Admirateur de la Révolution française, il écrivit de nombreux textes sur la liberté et l'islam, et inaugura le théâtre en langue turque. Traducteur de Volney, il rédigea une réfutation de Renan.

Mustafa KOÇI Bey ( ?-1650 ?). Homme d'État ottoman connu par ses traités expliquant la crise du système par l'éloignement du modèle d'origine, basé notamment sur la distinction entre les *sipahi* et la *reaya*.

MAHMUD II (1784-1839). Accédant au trône après le meurtre du sultan réformateur Selim III en 1808, il poursuivit une politique de centralisation musclée de l'empire. Les réformes des *Tanzimat* furent préparées sous son règne pour être proclamées par son successeur Abdülmecid I<sup>er</sup> après sa disparition.

MEHMED II (Mehmed le Conquérant, Fatih Sultan Mehmed, 1432 ?-1481). Conquérant de Constantinople en 1452, il fut le véritable fondateur de l'« empire », inscrit dans la continuité de l'Empire romain de l'Est, autrement dit de Byzance. Réduisant à néant le poids des grandes dynasties turques, il plaça le *kulluk* (« esclavage/servitude » de la Porte) en pilier de son pouvoir et, tout en dotant l'empire de nouvelles institutions islamiques, adopta une politique très répressive à l'encontre de nombreuses figures religieuses.

Adnan MENDERES (1899-1961). L'un des fondateurs du Parti démocrate en 1946, il marqua la décennie 1950 en tant que Premier ministre. Il fut exécuté le 17 septembre 1961 par le régime militaire de Cemal Gürsel, mis en place après le coup d'État du 27 mai 1960.

Ahmet Şefik MİTHAT PACHA (1815-1884). Homme d'État, gouverneur de la province de Nitch, puis de celles du Danube et de Bagdad. Devenu *sadrıazam* après 1876, il fut l'architecte de la promulgation de la constitution. Arrêté et jugé pour complicité dans l'assassinat d'Abdülaziz, il mourut (assassiné ?) dans sa prison à Taïf.

Mehmet MURAD dit MİZANCI (1853-1912). Journaliste et historien originaire du Daghestan, il fut pendant quelques années le chef de file de l'opposition jeune-turque. Son retour dans l'Empire ottoman après un accord passé avec le sultan Abdülhamid II fut considéré par ses compagnons comme une trahison. Légitimiste et révolutionnaire à la fois, admirateur de la Révolution française, il collabora par la suite avec l'opposition libérale.

Alemdar (ou Bayrakdar) MUSTAFA (1765-1808). *Ayan* (« notable ») de Rusçuk (Roussé, Bulgarie), il fut le véritable maître d'œuvre de la contre-mobilisation militaire qui renversa Mustafa III, monté au trône à la faveur de l'insurrection de Kabakçı Mustafa en 1808. Après avoir installé Mahmud II au pouvoir, il réunit une assemblée *ad hoc* avec des *ayan*, à l'origine d'une « charte de l'Alliance ». Il trouva la mort lors d'une nouvelle insurrection des janissaires.

İbrahim MÜTEFFERİKA (1674-1745). Initialement disciple de l'unitarisme, refusant la divinité de Jésus, la Trinité ainsi que la sacralité du Livre, il se convertit à l'islam et défendit l'idée de réformes radicales et l'établissement d'un « nouvel ordre » (*nizam-ı cedid*). Il passa dans l'histoire ottomane comme le premier imprimeur d'ouvrages en langues de l'islam.

Dr NAZIM BEY (1870-1926). Nationaliste turc, idéologue d'Union et Progrès durant les années d'exil, Il joua un rôle important dans le comité Union et Progrès jusqu'en 1918. Il fut exécuté en 1926, sous l'accusation d'avoir participé à un complot contre Mustafa Kemal.

Resneli NİYAZÎ (Ahmed NİYAZÎ de Resne, 1873-1913). Officier jeune-turc ayant combattu dans les Balkans, avant de devenir l'une des deux figures emblématiques de l'insurrection militaire de 1908 avec Enver Bey (futur Enver Pacha). Il fut tué par son garde du corps dans des circonstances non élucidées.

Rıza NUR (1879-1943). Tour à tour unioniste et « libéral », déporté à plusieurs reprises pour ses activités politiques, il demeura avant tout un nationaliste turc et rédigea une *Histoire des Turcs*. Opposant acharné au régime kémaliste, il fut expulsé de Turquie en 1928.



Beddiüzzaman SAİD-İ NURSİ (alias SAİD-İ KURDİ, 1876-1961). Penseur islamiste. Né dans la région de Bidlis et formé dans la confrérie de la *naqchibandiyya*, il fut un autodidacte initié aux sciences modernes. Réformiste, il joua un rôle important dans la vie intellectuelle et politique pendant l'époque unioniste. Il soutint la guerre d'indépendance entre 1919 et 1922, mais ne s'occupa plus des affaires politiques avant les années 1950 pour se concentrer sur son travail d'interprétation de l'islam et de rédaction de ses œuvres. Il fut cependant arrêté à plusieurs reprises sous le régime kémaliste.

Abdullah ÖCALAN (né en 1948). Fondateur du PKK et principal dirigeant de la guérilla kurde de 1984 à 1999, date de sa capture au Kenya et son emprisonnement à vie en Turquie. « Marxiste-léniniste » aux élans fanoniens dans les années 1970-1980, il glissa progressivement vers une option « autonomiste » pour résoudre la question kurde en Turquie.

Ali Fethi OKYAR (1880-1843). Ami d'enfance de Mustafa Kemal, président du parti *Teceddüt* (« Renouveau ») fondé après la dissolution du comité Union et Progrès le 1<sup>er</sup> novembre 1918, il assumait le rôle de Premier ministre entre 1924 et 1925 et fonda le Parti libéral (SCF, *Serbest Cumhuriyet Fırkası*). Après la dissolution de ce parti qui suscita de nombreux espoirs, il connut une période de traversée de désert avant d'être réhabilité avant sa mort.

Hüseyin Rauf ORBAY (1881-1964). Officier ottoman d'origine abkhaze, commandant du fameux cuirassé *Hamidiyye* pendant les guerres balkaniques, il fut le Premier ministre du gouvernement d'Ankara (1922-1923), avant d'afficher ses désaccords avec Mustafa Kemal sur la question de la suppression du sultanat, puis de l'abolition du khalifat. Condamné à dix ans de prison, il vécut en exil en Europe avant d'être réhabilité et autorisé à retourner en Turquie.

Turgut ÖZAL (1927-1993). Ingénieur, architecte d'une politique de « réajustement structurel » en 1980, ministre sous le régime militaire de 1980-1983, il fonda l'ANAP, Parti de la mère-patrie en 1983. Premier ministre de 1983 à 1989, puis président de la République de cette date à sa mort en 1993, il tenta, lors des dernières années de sa vie, de résoudre la question kurde par l'intégration politique du PKK.

Recep PEKER (1889-1950). Véritable numéro 3 du régime à titre de secrétaire général du parti unique dans les années 1930, il fut influencé par l'Italie fasciste et l'Allemagne nazie. Il occupa le poste de Premier ministre auprès d'İsmet İnönü du 7 août 1946 au 10 septembre 1947.

Mustafa REŞİD PACHA (1800-1858). Homme d'État, architecte du rescrit impérial annonçant les *Tanzimat*. Maîtrisant le français malgré ses origines modestes, il devint ministre des Affaires étrangères en

1837, *sadriazam* en 1846.

Ahmed RIZA (1859-1930). Un des principaux chefs de file des Jeunes-Turcs à l'étranger. Il étudia l'agronomie à Paris et envoya une série de mémorandums au sultan Abdülhamid II. Lecteur de Locke, Voltaire, Helvetius, Hollbach, Lafitte, Renan et Spencer, il fréquenta les cercles positivistes de Paris et édita la revue *Meşveret*. À son retour à Istanbul après la proclamation de la constitution, il devint président de l'Assemblée, mais perdit toute influence dans la vie politique ottomane. Il eut une position très critique à l'égard de l'Occident après la Première Guerre mondiale, qu'il exprima dans son pamphlet *La Faillite morale de l'Occident*.

Prince SABAHADDİN (1877-1948). Neveu du sultan Abdülhamid II, il eut des relations avec les milieux catholiques. Lecteur de Reclus, Haeckel, Büchner, Fouillée, la découverte d'*À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons* de Demolins marqua sa trajectoire intellectuelle jusqu'à sa mort. Figure centrale de l'opposition jeune-turque, il ne cessa de prêcher la décentralisation et l'initiative privée pour réformer l'Empire ottoman et éliminer le despotisme. Refusant de devenir un « homme d'État » après la proclamation de la constitution, il fut l'un des principaux opposants au comité Union et Progrès. Il rédigea de nombreux textes, en français et en turc. Il peut être considéré comme l'un des pères fondateurs du libéralisme turc. Interdit de séjour en Turquie, il mourut en exil en Suisse.

Cheikh SAİD de Piran (1865 ?-1925). Figure importante de la confrérie de la *naqchibandiyya*, il dirigea la première révolte kurde d'envergure avant d'être défait et exécuté avec ses compagnons.

Bahaeddin ŞAKİR (1877-1922). Membre du cercle restreint du comité Union et Progrès, il joua un rôle important dans la création de *Teşkilat-ı Mahsusa* et dans l'extermination des Arméniens. Il fut assassiné par des Arméniens.

Otto LIMAN VON SANDERS (1855-1929). Officier nommé à la tête de la « mission militaire allemande » en 1923, il fut la véritable autorité suprême des Dardanelles durant la Première Guerre mondiale. Ayant personnellement participé à la déportation des Grecs de la région d'Égée, il défendit par la suite les dirigeants unionistes.

Mehmet Şükrü SARAÇOĞLU (1887-1953). Successeur de Refik Saydam comme Premier ministre d'İsmet İnönü, il poursuivit la politique nazie de son prédécesseur et fit adopter l'« impôt sur la fortune » visant les minorités non musulmanes, avant de réaliser un rapprochement avec les États-Unis à l'extrême fin de la guerre.

Refik SAYDAM (1881-1942). Premier ministre d'İsmet İnönü du 25 janvier 1939 à sa mort le 8 juillet 1942, il adopta une politique ouvertement pro-allemande.

SELİM I<sup>er</sup> (« Selim le Cruel », « Selim le Brave », 1470-1520).

Connu pour sa répression féroce contre les dissidents alides habités par l'attente messianique née en Perse, il conquiert la Syrie et l'Égypte et transféra le titre de khalife, détenu jusque-là par les sultans mamelouks, aux sultans ottomans.

SELIM III (1776-1808). Sultan ottoman dont le règne, interrompu par un régicide (1789-1808) fut marqué de nombreuses réformes, notamment dans les domaines militaire et financier.

ŞERİF Pacha (1865-1951). Général de l'armée ottomane, saint-cyrien, ambassadeur de la Porte à Stockholm, il s'opposa au début à l'idée d'un régime constitutionnel mais devint par la suite un des principaux bailleurs de fonds des activités unionistes. Après la « Révolution jeune-turque », il fonda à Paris le Parti radical ottoman (*Islahat-I Esasiye-i Osmaniyye Fırkası*) qui fusionna ensuite avec l'Entente libérale (*Hürriyet ve İtilaf Fırkası*). Il édita la revue *Mechrouitette* (« Monarchie constitutionnelle »), s'opposa à la participation de la Porte à la guerre, et défendit plus tard l'idée de la création d'un État kurde.

Mahmud ŞEVKET PACHA (1856-1913). Général commandant l'Armée de l'action lors des événements du 31 mars 1909 avant de devenir Premier ministre du gouvernement Union et Progrès, admirateur de l'armée allemande, il fut assassiné en 1913.

İbrahim ŞİNASİ (1826-1871). Jeune-Ottoman, journaliste, ami de Littré et de Renan ainsi que de Samuel Sacy, fils du célèbre orientaliste Sylvestre de Sacy. Éditeur du journal *Tasvir-i Efkâr*.

Ali SÜAVİ (1839-1877). Jeune-Ottoman formé dans une *medrese*, il publia le journal *Ulum* (« Sciences ») à Lyon. L'enseignement de Le Play semble avoir eu quelque influence sur lui. Opposé à un régime constitutionnel, il fut tué lors d'un coup de force manqué pour libérer le sultan déchu, Murad V.

SÜLEYMAN le Magnifique (« Législateur », 1494 ?-1566). Réalisant l'expansion territoriale maximale de l'empire, ce sultan mort lors du siège de Szigetvar (Zigetvar, Hongrie) dota l'empire de la plupart de ses institutions. Son règne, considéré comme l'âge d'or de l'empire, témoigna cependant aussi de nombreux troubles internes, débouchant sur un état de violence généralisée après sa disparition.

Cevdet SUNAY (1889-1982). Chef d'état-major, puis président de la République, profondément anticommuniste, il joua un rôle décisif dans le « recentrage » à droite de l'armée turque après le coup d'État de 1960. Il apporta un soutien sans faille à la nouvelle intervention militaire de 1971.

Mehmet TALAT Pacha (1874-1921). Formé au lycée militaire d'Edirne, il enseigna le turc à l'Alliance israélite à Salonique. Il fut employé à la Direction des postes et joua un rôle important dans la création d'*Osmanlı Hürriyet Cemiyeti* (« comité ottoman de Liberté »).

Après 1908, il fut élu député d'Edirne pour figurer peu de temps après parmi les membres du triumvirat unioniste. En mauvais termes avec ses deux collègues, Enver et Cemal, il fut l'un des architectes de la loi de « déportation » des Arméniens. Il accéda au poste de grand vizir en 1916 et fut assassiné à Berlin en 1921 par Soghomon Tehlirian, rescapé du génocide. Dans ses mémoires posthumes, il défendit la politique unioniste tout en se déchargeant personnellement des accusations concernant l'extermination des Arméniens.

Hamdullah Suphi TANRIÖVER (1885-1966). Homme de lettres et politicien, président, durant de longues années des Foyers turcs, producteurs et relais de diffusion d'un nationalisme turc exclusif et élitiste.

İbrahim TEMO (1865-1939). Fondateur, en 1889, avec Ishak Sukutî, Mehmed Reşid et Abdullah Cevdet, d'*İttihad-ı Osmani Cemiyeti* (comité d'Union ottomane) qui deviendra par la suite le comité Union et Progrès. À titre de fondateur, il devint le membre numéro 1 de l'organisation. Il étudia à l'école militaire de médecine. Après sa fuite en Roumanie, il publia une brochure intitulée « L'Action » (*Hareket*) et un journal, *Saday-ı Millet*. (« Écho/Voix de la nation »). Déçu par la mainmise unioniste sur la vie politique ottomane, il participa en 1909 à la fondation d'*Osmanlı Demokrat Fırkası* (Parti démocrate ottoman). S'installant définitivement en Roumanie à partir de 1911, il y devint sénateur.

Baha TEVFIK (1881-1914). Philosophe, auteur d'un livre sur Nietzsche, traducteur de Büchner, Haeckel, Hartmann et Fouillée. Promoteur du matérialisme (et du matérialisme biologique) en Turquie, il fut aussi proche des idées socialistes.

Hüseyinzade ALÎ (TURAN, 1864-1941). Médecin militaire né en Azerbaïdjan russe, opposant au régime d'Abdülhamid II, il fut l'un des théoriciens précurseurs du pantouranisme et le premier à proposer une synthèse entre la turcité, l'islam et l'occidentalisme, développée théoriquement par la suite par Ziya Gökalp.

Alparslan TÜRKEŞ (1917-1997). Officier d'origine chypriote, arrêté en 1944 pour activités pantouranistes, l'un des auteurs de coup d'État de 27 mai 1960, il fut le principal leader de la droite radicale nationaliste dans les années 1960-1990. Ses militants, dits « Loups gris » ou « idéalistes » qui le considéraient comme leur *başbuğ* (« chef/commandant »), participèrent massivement à la violence des années 1970.

Derviş VAHDETİ (1869-1908). Porte-parole virulent de l'*İttihad-ı Muhammedi Fırkası* (le Parti d'union muhammedan) et rédacteur en chef de la revue anti-unioniste *Volkan*, il joua un rôle de premier plan dans le déclenchement de la contre-insurrection du 31 mars 1909 à Istanbul. Il fut exécuté après la « reconquête » de la ville par l'Armée

de l'action de Mahmud Şevket Pacha.

Muhsin YAZICIOĞLU (1954-2009). Figure mythique de la droite radicale et dirigeant, dans les années 1970, des « Foyers idéalistes », il se sépara d'Alparslan Türkeş dans les années 1990 pour créer son parti, le Parti de la grande unité (*Büyük Birlik Partisi*). Il trouva la mort en 2009 dans un accident d'hélicoptère toujours non élucidé.

Mesut YILMAZ (né en 1947). Dauphin de Turgut Özal et Premier ministre de l'ANAP, l'une des principales figures politiques des années 1990. De nouveau nommé Premier ministre, il fut contraint de démissionner de son poste en 1997 après la révélation des liens que son cabinet entretenait avec Alaattin Çakıcı, ancien militant de droite radicale recherché, notamment, pour plusieurs homicides.

Leyla ZANA (née en 1961). Femme politique kurde emprisonnée pendant plus de dix ans après avoir perdu son immunité parlementaire. Prix Sakharov du Parlement européen, elle fut de nouveau élue députée en 2011.

ZİYA Pacha (1829-1880). L'un des plus brillants intellectuels jeunes-ottomans. Très influencé par les classiques français, il traduisit *Émile*, *Tartuffe* et *Télémaque*.

## *Principaux partis, organisations et courants politiques*

AKP (*Adalet ve Kalkınma Partisi* : Parti de justice et de développement). Issu en 2001 d'une scission du parti islamiste *Fazilet*, dissous par la Cour constitutionnelle, il remporte les élections législatives successives de 2002, 2007 et 2011 pour acquérir une position hégémonique dans la vie politique turque. Politiquement conservateur et économiquement libéral, il est dominé par la figure de son président, Recep Tayyip Erdoğan, Premier ministre de 2003 à 2012, date de la rédaction de ces lignes.

ANAP (*Anavatan Partisi* : Parti de la mère-patrie). Fondé en 1983 par Turgut Özal, il gouverna sans partage de cette date à 1991 pour périlcliter ensuite malgré sa participation à diverses coalitions dans les années 1990 sous son nouveau président Mesut Yılmaz.

AP (*Adalet Partisi* : Parti de la justice). Dominé par la personnalité de Süleyman Demirel, il fut l'un des deux principaux partis politiques de 1961 à 1980. Connu pour ses positions très répressives à l'égard de la gauche, il forma, seul ou en coalition avec d'autres formations, plusieurs gouvernements. Lui succéda le DYP, fondé en 1983. Dirigé essentiellement par Demirel puis, après son accession à la présidence de la République, par Tansu Çiller, le parti perdit de son importance dans les années 2000 pour donner naissance à une formation sans importance électorale, le Parti démocrate, en 2007.

ARMHC (*Anadolu ve Rumeli Müdafaa-ı Hukuk Cemiyetleri* : Comités/Associations de la défense du droit de l'Anatolie et de Roumélie). Initiatives locales, émanant surtout des milieux unionistes, qui ont conduit la résistance contre les forces de l'occupation avant la formation du gouvernement d'Ankara en 1920.

A-RMHC (*Anadolu ve Rumeli Müdafaa-ı Hukuk Cemiyeti* : Comité / Association de la défense du droit de l'Anatolie et de Roumélie). Groupe parlementaire fondé le 10 mai 1921 par les proches de Mustafa Kemal. Il est également connu comme le « Premier Groupe ».

BDP (*Bariş ve Demokrasi Partisi* : Parti de la paix et de la démocratie). Voir HEP.

CHP (*Cumhuriyet Halk Fırkası*, puis *Cumhuriyet Halk Partisi* : Parti républicain populaire). Parti de Mustafa Kemal fondé en 1923, il joua un rôle central dans la fondation de la République en 1923, puis dans l'établissement d'un régime de parti unique en 1925. Fusionnant avec l'État en 1937, le parti fut cependant obligé d'accepter le pluralisme

politique en 1945. Dirigé, après la mort de Mustafa Kemal d'abord par İsmet İnönü, puis par Bülent Ecevit, il passa par une longue crise interne dans les années 1980-2000, sous la présidence notamment de Deniz Baykal (né en 1938), puis de Kemal Kılıçdaroğlu (1948). Il dispose de la confiance de quelque 25 % des électeurs.

Comité Union et Progrès. Voir *İttihad ve Terakki Cemiyeti*.

DDKO (*Devrimci Doğu Kültür Ocakları* : Foyers culturels révolutionnaires de l'Est). Fondés par plusieurs intellectuels et étudiants kurdes à la fin de 1969, ils jouèrent un rôle majeur dans la radicalisation de la contestation kurde. Ils furent dissous sous le régime militaire de 1971-1973.

DEP (*Demokrasi Partisi* : Parti de la démocratie). Voir HEP.

DP (*Demokrat Parti* : Parti démocrate). Fondé en 1946 à la suite d'une scission interne du CHP, il dirigea la Turquie de 1950 à 1960. Il fut dissous par le régime militaire au lendemain du coup d'État de 1960, qui exécuta son Premier ministre Adnan Menderes, ainsi que Hasan Polatkan (1915-1961, ministre des Finances) et Fatin Rüştü Zorlu (1910-1961, ministre des Affaires étrangères).

DYP (*Doğru Yol Partisi* : Parti de la juste voie). Voir AP.

*Fazilet Partisi* (Parti de la vertu). Voir MNP.

*Fethullahçılık*. Courant religieux et politique fondé par Fethullah Gülen, recrutant essentiellement parmi les classes moyennes. Accordant une grande importance à l'éducation et à la promotion d'un « islam turc », il constitue l'un des principaux soutiens du gouvernement de l'AKP. Son opacité lui vaut l'accusation de mener une stratégie d'infiltration au sein de la haute bureaucratie turque.

*Halk Evleri* (Maisons du peuple). Fondées après la dissolution des Foyers turcs (*Türk Ocakları*) comme organes de masse du régime kémaliste, elles furent dissoutes après la victoire du parti démocrate en 1951.

HEP (*Halkın Emek Partisi* : Parti du travail du peuple). Fondé par quelques militants de gauche turque et kurde en 1990, cette première formation « pro-kurde » disposant d'une représentation parlementaire, fut interdite par la Cour constitutionnelle. Ses autres avatars, souvent sévèrement réprimés (DEP, Parti de la démocratie, HDP, Parti de la démocratie du peuple, DHP, Parti populaire démocratique et DTP, Parti de la société démocratique) connurent le même sort. Sa dernière émanation, le BDP (Parti de la paix et de la démocratie, fondé en 2008), forme cependant un groupe parlementaire.

*Hintchaksoutyun* (Parti social-démocrate arménien). Fondé en 1887, luttant pour l'indépendance de l'Arménie, il fut l'un des principaux acteurs de la résistance arménienne entre 1984-1986 et en 1915.

*Hürriyet ve İtilâf Fırkası* (Entente libérale ou Parti de liberté et

d'entente). Fondé par İsmail Hakkı Paşa, le Dr Dagavaryan, Mustafa Sabri Efendi, Abdülhamid Zöhrevi Efendi..., le 21 novembre 1911, ce parti très hétéroclite regroupait la plupart des anciens partis d'opposition, son objectif principal étant de renverser le gouvernement contrôlé par les Unionistes. Après l'assassinat de Mahmud Şevket Pacha, certains de ses membres furent exécutés, d'autres déportés. Ses membres en Europe s'unirent à Paris avec le Parti radical de Şerif Pacha. Le prince Sabahaddin soutint également cette initiative.

*Islahat-ı Esasiye-i Osmaniye Fırkası* (Parti de la réforme radicale, aussi connu par son appellation française : « Parti radical »). Fondé à Paris vers la fin de 1909 par Şerif Pacha, ce parti regroupait Ali Kemal, Mevlanzade Rifat, Albert Fua et Refik Nevzat. Peu influent dans l'empire même, le Parti fut accusé d'être une organisation secrète, complotant, depuis Paris, pour renverser les Unionistes. Le Parti fusionna avec *Hürriyet ve İtilâf Fırkası*, désormais clandestin en Turquie, et Şerif Pacha fut « élu » président du nouveau parti, après le passage au système de parti unique unioniste en 1913.

*İttihad ve Terakki Cemiyeti/ Fırkası* (comité/parti Union et Progrès). Fondé en 1889 au sein de l'école militaire de médecine pour regrouper rapidement plusieurs autres groupes dans l'empire et en Europe, cette organisation d'opposition passa sous le contrôle des médecins militaires Bahaeddin Şakir et Nazım, ainsi que des officiers issus du Comité ottoman de liberté *Osmanlı Hürriyet Cemiyeti*, 1906) de Salonique. Il fut le principal acteur de la « Révolution jeune-turque » de 1908, avant de constituer un régime de parti unique en 1913. La troïka de Cemal, Enver et Talat, qui le dirigea de cette date à la fin de 1918, décida de l'entrée de l'empire dans la Grande Guerre et organisa le génocide arménien. Il se dissout lors de son congrès extraordinaire du 1<sup>er</sup> novembre 1918 pour laisser place au Parti du renouveau (*Teceddüt*).

*İttihad-ı Muhammedi Fırkası* (Parti d'union muhammedan). Fondé le 5 avril 1909. Son porte-parole le plus virulent était le Derviş Vahdetti. Bediüzzaman Said-i Nursî était également membre fondateur de l'organisation. Le journal *Volkan*, son organe, considérait les soldats comme les « membres naturels » du parti ; les discours et les textes provocateurs de Derviş Vahdetti jouèrent un rôle déclencheur dans l'insurrection du 31 mars 1909, provoquant l'interdiction de cette formation.

MHP (*Milliyetçi Hareket Partisi* : Parti de l'action nationaliste). Parti fondé en 1969 par le colonel Alparslan Türkeş par le changement de nom d'une ancienne formation qu'il dirigeait (Parti républicain paysan national : *Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi*). Il fut et reste la principale référence politique de l'ultranationalisme turc. Disposant d'un réseau de « Foyers idéalistes » (*Ülkü Ocakları*) et du soutien d'une



partie de l'électorat de l'Anatolie centrale et des régions côtières, il est dirigé, depuis la mort de son *başbuğ* (« guide/commandant ») historique en 1997, par Devlet Bahçeli.

MNP (*Milli Nizam Partisi* : Parti de l'ordre national). Première avatar du courant islamiste dit de « Vision nationale » (*Milli Görüş*) de Necmettin Erbakan. Représentant une partie des notabilités et de la bourgeoisie provinciale, il fut interdit sous le régime militaire de 1971-1973. Son successeur le MSP (*Milli Selâmet Partisi* : Parti de salut national) participa à plusieurs coalitions gouvernementales dans les années 1970 avant d'être dissous sous le nouveau régime militaire de 1980-1983. Le troisième parti d'Erbakan, le *Refah* (Parti de la prospérité), fondé en 1983, parvint à gagner les élections municipales à Istanbul et à Ankara et à former un gouvernement en 1996-1997, mais fut à son tour dissous par la Cour constitutionnelle en 1998. Le Parti de la vertu (*Fazilet Partisi*) connut le même sort. Le Parti du bonheur (*Saadet Partisi*) est le dernier avatar de la « Vision nationale ».

MSP (*Milli Selâmet Partisi* : Parti de salut national). Voir MNP.

*Nurculuk*. École de pensée et organisation fondées par un religieux kurde, Said-i Nursi (*alias* Said-i Kurdî), misant notamment sur les classes moyennes et promouvant l'« être musulman » par la résistance pacifique en contexte de répression kémaliste. Renonçant à toute prise de position politique au début, le courant apporta cependant son appui au gouvernement de Menderes dans les années 1950 et soutint notamment l'AP dans les années 1960-1980. Le *Fethullahçılık* constitue aujourd'hui la plus importante branche du *nurculuk*, très fragmenté depuis la disparation de son fondateur.

*Osmanlı Ahrar Fırkası* (Parti libéral ottoman). Créée le 14 septembre 1908, cette formation se voulait le continuateur de l'œuvre du prince Sabahaddin ; ses chefs, dont Nureddin Ferruh, Ahmed Fazı, Tevfik, Nazım, Şevket..., furent accusés par les Unionistes d'être des « traîtres voulant le retour de l'ancien régime ». Persécuté après l'insurrection du 31 mars 1909, il se saborda le 17 décembre 1909.

PKK (*Partiya Karkaren Kurdistan* : Parti des travailleurs du Kurdistan). Fondé en 1978 par Abdullah Öcalan, « marxiste-léniniste » lors des deux premières décennies de son existence, il mène depuis 1984 une guérilla soutenue au Kurdistan. Renonçant à son projet initial de fonder un État kurde indépendant, unifié et socialiste pour formuler des revendications autonomistes, il constitue l'acteur de référence de l'espace politique kurde en Turquie.

*Refah Partisi* (Parti de la prospérité). Voir MNP.

*Saadet Partisi* (Parti du bonheur). Voir MNP.

SCF (*Serbest Cumhuriyet Fırkası* : Parti libéral républicain). Fondé par Ali Fethi Okyar sur l'ordre de Mustafa Kemal en 1930 comme une

« opposition intégrée », il devint catalyseur des contestations massives qu'il ne sut enrayer. Il fut dissous au bout de trois mois d'existence.

*Ulusalcılık* (nationalisme). Du néologisme kémaliste *ulus* qui désigne, comme le vocable *millet*, la nation. Courant se nourrissant d'un discours de gauche, du nationalisme unioniste et de l'occidentalisme kémaliste, il considère les Turcs comme une ethnie *et* une classe opprimées et prône une nouvelle lutte de l'indépendance dans la continuité du comité Union et Progrès et de la résistance kémaliste. Ses membres fondèrent en 2006 le comité Talat Pacha.

*Tachnaksoutyun* (*Dachnaksoution* : Fédération révolutionnaire arménienne). Fondé en 1890 à Tbilissi, menant une double lutte révolutionnaire en Russie et dans l'Empire ottoman, il joua un rôle central dans la résistance arménienne sous Abdülhamid II. Constituant le premier gouvernement de l'Arménie indépendante en 1919, il fut la principale force politique au sein de la diaspora arménienne au <sup>xx</sup>e siècle.

*Teceddüt Fırkası* (Parti du renouveau). Fondé après la fuite des dirigeants unionistes en novembre 1918, ce parti, marqué notamment par la personnalité d'Ali Fethi Okyar, ne dura que deux mois, mais il permit la réorganisation des cadres unionistes restés à Istanbul et en Anatolie.

TCF (*Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası* : Parti progressiste républicain). Fondé par Kazım Karabekir et certains anciens compagnons militaires de Mustafa Kemal, ce premier parti d'opposition légale en Turquie kémaliste fut interdit en 1925 au lendemain de la révolte kurde de Cheikh Said.

*Türk Ocakları* (Foyers turcs). Fondés en 1912, ils constituèrent l'un des organes de diffusion du nationalisme turc sous le comité Union et Progrès, puis l'organisation de masse du pouvoir kémaliste avant leur fermeture à la faveur des Maisons du peuple (*Halk Evleri*). Ils furent étroitement associés à leur dirigeant, Hamdullah Suphi (Tanrıöver).

## Glossaire

*Ağa/Agha* : 1° terme de civilité distinguant un dignitaire ou un notable ; 2° commandant/ maître des janissaires ; 3° propriétaire de village ou de grands domaines ; 4° chef de tribu.

*Ahdname* : promesse solennelle/engagement/pacte/traité ; désigne aussi les « capitulations » accordées aux commerçants étrangers à partir de 1536.

*Ahi* : membre de fratries ou de guildes.

*Akça/akçe* : aspre ; pièce de monnaie.

*Akıncı* : soldat, souvent volontaire, d'avant-ligne ou de la cavalerie légère.

*Amira* : dignitaire, terme utilisé notamment dans la communauté arménienne.

*Arz* : pétition/appel.

*Avaïd/fevaïd* : taxes correspondant aux « frais et avantages ».

*Avarız* : taxe extraordinaire.

*Ayan* : notable.

*Baba* : 1° chef de la confrérie des Bektâşî (*bekthachiyya*) ; 2° cheikhs, dignitaires religieux et confrériques.

*Batını* : doctrine et idées « ésotériques ».

*Berat* : brevet, titre de privilèges et/ou de nomination.

*Bey* : 1° seigneur ; 2° chef de tribu ; 3° chef militaire.

*Beylerbeyi* : gouverneur de province.

*Beylicat* : équivalent d'émirat. Territoire autonome ou indépendant soumis à la domination d'un bey.

*Bohça baha* : présents coutumiers/dons.

*Bozkurt* : « Loup gris » ; symbole du nationalisme turc depuis l'époque unioniste, ayant guidé les Turcs dans leur sortie d'Ergenekon, lieu mythique de l'âge d'or du nationalisme turc.

*Cizye* : taxe de capitation payée par les non-musulmans.

*Çift resmi* : taxe prélevée pour une paire de bœufs.

*Çorbaci/tchorbadji* : chef de village chrétien.

*Dar al-islam* : « maison de l'islam » où selon les légistes il est interdit de recourir à la violence, à l'opposé de *dar al-harb*, « maison de la guerre ».

*Dava/da'wa* : appel à adhérer au principe de l'unicité de Dieu et de la prophétie de Muhammed ; par extension, idéologie.

*Deccal/dajjal* : antéchrist.

*Defterdar* : ministre chargé de la tenue des cahiers, trésorier, ministre des Finances.

*Devşirme* : ramassage/brassage des enfants chrétiens des Balkans, en vue de les former en fonctionnaires civils ou militaires du palais.

*Divan/Divan-ı Hümayun* : Conseil impérial ; par extension, tribunal impérial et salle de réception.

*Dönme* : disciples de Sabbatai Tsevi (1626-1676), officiellement convertis à l'islam.

*Duyun-u Umumiye* : Administration des dettes générales ottomanes.

*Enderun* : 1° appartements privés du sultan, incluant le harem ; 2° école du palais.

*Eyalet* : province.

*Fesad* : intrigue/conjuration.

*Fetva* : 1° consultations juridiques ; 2° avis de conformité d'une décision à la *sharia*, rendu par un mufti ou par le *cheikh al-islam*.

*Fetret* : interrègne de 1402-1413 ; par extension, période de troubles et de la discorde.

*Fitna* : discorde, au sein de la communauté musulmane.

*Fütiüvvet* : fraternités religieuses/professionnelles.

*Garib yiğitler* : litt. « braves étrangers », jeunes volontaires/mercenaires.

*Gazavat* : esprit/excursion militaires.

*Gazi* : soldat de la guerre sainte victorieuse ; par extension, soldat ayant survécu à la guerre.

*Hak* : droit/équité/justice.

*Hakan* : maître/souverain.

*Harami* : voleur, bandit de grand chemin.

*Han* : auberge/caravansérail.

*Hanéfisme* : l'une des quatre écoles de jurisprudence de l'islam, à laquelle adhère le palais ottoman.

*Has* : domaine du sultan ou des hauts dignitaires de l'État.

*Houroufisme* : de *harf*, « lettre », doctrine et écoles mystiques, s'apparentant au cabalisme.

*Hemşehrilik/ hemşerilik* : solidarité de pays.

*Hile-i şeriye* : litt. « tricherie avec la *sharia* » ; technique et mode d'interprétation permettant le respect de la lettre de la *sharia*, mais non son esprit.

*Hükümdar* : litt. 1° « détenteur d'autorité/de pouvoir », sultan, souverain ; 2° souverains des émirats kurdes.

*İctihad/ijtihad* : effort d'interprétation/jurisprudence.

*İltizam* : affermage.

*Imam* : guide, religieux guidant la communauté lors de la prière.

*İspence* : taxe de pâturage ; par extension : taxe de tenure, versée par les paysans chrétiens.

*İrtica* : de « revenir en arrière » ; par extension, réaction religieuse

ou réactionnarisme.

*Kadı* : juge d'un district (*kaza*).

*Kanun* : loi ; *kanun-u kadimiye* : loi ancestrale, coutumière.

*Kapıdan-u Derya* : grand amiral.

*Kapu/kapı* : porte/seuil ; par extension : porte du palais, de l'administration ou d'un haut dignitaire.

*Kaymakam* : litt. « lieu-tenant » ; 1° vice-grand vizir ; 2° sous-préfet.

*Kethüda* : 1° chambellan ; 2° représentant élu de quartier ; 3° responsable de corporation.

*Kocabası* : superintendant, dans les communautés chrétiennes.

*Knez* : seigneur/prince serbe.

*Kul, kulluk* : esclave/esclave du palais ; être au service du palais.

*Kuruş/guruş* : piastre.

*Levend/levant* : soldat irrégulier.

*Malikane* : domaine/fief.

*Martolos* : chrétiens des Balkans, accomplissant des tâches civiles au sein de l'armée ou la secondant militairement.

*Medrese/madrassa* : établissement d'enseignement religieux et juridique.

*Meclis/madjlis* : assemblée.

*Meşveret/meclis-i meşveret* : consultation/assemblée consultative.

*Mezheb/madhab* : école de jurisprudence de l'islam sunnite ; par extension, école de pensée.

*Müfti* : haut dignitaire religieux autorisé à promulguer une *fetva*.

*Mültezim* : fermier des impôts.

*Naib* : remplaçant ; par extension, adjoint ou représentant d'un grand fonctionnaire.

*Nezib* : promesse faite à Dieu ou engagement pris auprès des humains.

*Nizam* : ordre.

*Nizam-ı Alem* : ordre universel.

*Nizam-ı Cedid* : « nouvel ordre », désignant notamment le règne de Selim III (1789-1808).

*Nizamname* : règlement/règlement intérieur ; par extension, règlements gérant l'organisation des communautés non musulmanes.

*Ocaklık/yurdruk* : foyer/pays, domaines réservés à certains dignitaires arabes, kurdes ou turcs ayant accepté de se soumettre au sultan ottoman.

*Padişah* : mot d'origine persane, maître-royal/grand souverain.

*Pişkeş/peşkeş* : présent/offrande.

*Rafizi* : pensée, courant d'idée ou personnes « hérétiques », en l'occurrence de tradition chiite ou alide.

*Reaya* : 1° paysannerie attachée à la terre ; 2° sujets soumis aux

impôts ; 3° communautés non musulmanes.

*Rızk* : 1° subvenir à ses besoins ; 2° droit à subvenir à ses besoins.

*Rüşvet* : pot-de-vin.

*Sadat*, pl. de *seyyid* : descendants du Prophète.

*Sadr-ı azam* : grand vizir, Premier ministre.

*Sancak* : district d'une province.

*Sancakbeyi* : chef/ autorité suprême d'une province.

*Sekban* : mousquetaires/soldats irréguliers.

*Selamlık* : 1° procession de la prière du vendredi ; 2° partie du palais réservée aux hommes.

*Siyaset/ siyasa* : politique ; par extension, ordre et mise à mort pour raison d'État.

*Şehid/şehadet* : martyr ; témoigner, par sa mort, de l'unicité de Dieu et de la prophétie de Muhammed.

*Şehzade/chehzade* : prince héritier ; par extension, enfants mâles du sultan.

*Şeyh/cheikh* : 1° doyen d'une corporation ou d'une guilde ; 2° maître et/ou guide d'une confrérie.

*Şeyhülislam/cheikh al-islam* : autorité/guide suprême de l'islam.

*Sipahi* : soldats cavaliers, titulaires de *tımar* ou de *zeamet*.

*Subaşı* : superintendant de ville.

*Suhte* : étudiants de *mederse*.

*Tanzimat* : « Réorganisations », nom donné à la période des réformes de 1839-1876/1877.

*Tapu* : titre de propriété ; *muvakkat tapu* : titre provisoire d'occupation.

*Temeddün/tamaddun* : faire progresser, devenir civilisé.

*Tekfur* : dans les Balkans, prince chrétien.

*Tekke* : couvent de derviches.

*Tımar* : petit fief militaire.

*Tuğra* : sceau, signature du sultan.

*Türe/töre* : tradition, notamment sultanienne et/ou étatique.

*Uç* : litt. « extrême », territoire d'extrémité, frontière.

*Ulema*, pl. d'*alim* : docteurs de la loi coranique.

*Ümera*, pl. d'*amir/emir* (maître/prince/souverain) : détenteurs des charges administratives, terme utilisé notamment pour les grands commis de l'État.

*Umma* : communauté fraternelle des croyants.

*Vakıf/waqf* : fondation pieuse.

*Vali* : gouverneur de province.

*Vilayet/wilaya* : province/région.

*Vizir* : ministre.

*Voyruk* : chrétiens des Balkans, accomplissant des tâches civiles au sein de l'armée ou la secondant militairement.

*Yamak* : mercenaires au service des janissaires, recrutés localement.

*Yörüük* : turcomans nomades.

*Zaviye* : hospices des derviches.

*Zeamet* : grand fief militaire.

*Zimmî/dhimmi* : sujets non musulmans protégés par le prince musulman en contrepartie de leur soumission.

## BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

- Abou El-Haj, Rif'aat 'Ali, *Formation of the Modern State. The Ottoman Empire. Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Albany, State University of New York Press, 1991.
- Ahmad, Faroz, *Turkey. The Quest for Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- Akagül, Deniz, Bahadır Kaleağası & Semih Vaner, *La Turquie en mouvement*, Bruxelles, Complexe, 1999.
- Akçam, Taner, *A Shameful Act. The Armenian Genocide and the Question of Turkish Responsibility*, Londres, Constable, 2007.
- Akgönül, Samim, *Les Grecs de Turquie*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- Aksan, Virginia H., *Ottoman Wars : An Empire Besieged, 1700-1870*, Harlow, Pearson-Longman, 2007.
- Anastassiadou-Dumont, Méropi, *Salonique, 1830-1912. Une ville ottomane à l'âge des réformes*, Leiden, Brill, 1997.
- Aymes, Marc, *Un grand progrès sur le papier : histoire provinciale des réformes ottomanes à Chypre au XIXe siècle*, Louvain, Peeters, 2010.
- Badem, Candan, *The Ottoman-Crimean War (1853-1856)*, Leiden, Brill, 2010.
- Barkey, Henry J. & Graham E. Fuller, *Turkey's Kurdish Question*, Lanham, Boulder, New York, Rowman & Littlefield, 1998.
- Barkey, Karine, *Bandits and Bureaucrats : The Ottoman Route to State Centralization*, Ithaca, Cornell University Press, 1994.
- Benedict, Peter, Erol Tümerterekin & Fatma Mansur (dir.), *Turkey : Geographic and Social Perspectives*, Leiden, E.J. Brill, 1974.
- Bilici, Faruk, *Islam officiel, islam parallèle de l'Empire ottoman à la Turquie contemporaine (XVIe-XXe siècle)*, Istanbul, Éditions Isis, collection « Analecta Isisiana », LXXXIV, 2006.
- Bloxham, Donald, *The Great Game of Genocide. Imperialism, Nationalism and Destruction of the Ottoman Armenians*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- Bozarslan, Hamit, *Histoire de la Turquie contemporaine*, Paris, La Découverte, 2007.
- Bouquet, Olivier, *Les Pachas du Sultan : essai sur les agents supérieurs de l'État ottoman (1839-1909)*, Louvain, Peeters, 2009.
- Bruinessen, Martin van, *Kurdish Ethno-Nationalism versus Nation-Building States*, Istanbul, ISIS, 2000.
- Cahen, Claude, *L'Islam des origines au début de l'Empire ottoman*, Frankfurt am Main, Bordas, 1970.
- Cizre, Ümit (ed.), *Secular and Islamic Politics in Turkey : The Making of*



- the Justice and Development Party, Londres, Routledge, 2008.
- Clayer, Nathalie, *Aux origines du nationalisme albanais. La naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe*, Paris, Karthala, 2007.
- Cook, Michael A., *Population Pressure in Rural Anatolia, 1450-1600*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- Copeaux, Étienne, *Espaces et temps de la nation turque. Analyse d'une historiographie nationaliste (1931-1993)*, Paris, CNRS, 1997.
- , *Une vision turque du monde à travers les cartes de 1931 à nos jours*, Paris, CNRS, 2000.
- Dadrian, Vahakn, *Histoire du génocide arménien*, Paris, Stock, 1996.
- Dankoff, Robert, *An Ottoman Mentality. The World of Evliya Çelebi*, Leiden & Boston, Brill, 2004.
- Den Boggert, Maurits H. Van, *The Capitulation and the Ottoman Legal System. Qadis, Consuls and Beraths in the 18th Century*, Leiden & Boston, Brill, 2005.
- Davison, Roderic H., *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*, Princeton, Princeton University Press, 1963.
- Deringil, Selim, *The Well-Protected Domains*, Londres, I.B. Tauris, 1998.
- Duclert, Vincent, *L'Europe a-t-elle besoin des intellectuels turcs ?*, Paris, Armand Colin, 2010.
- Dumont, Paul, *Mustafa Kemal invente la Turquie moderne*, Bruxelles, Complexe, 1983.
- Dumont, Paul, Jean-François Pérouse, Stéphane de Tapia & Samim Akgönül, *Migrations et mobilités internationales : la plate-forme turque*, Istanbul, IFEA, 2002.
- Dündar, Fuat, *Crime of Numbers. The Role of Statistics in the Armenian Question (1878-1918)*, New Brunswick & Londres, Transaction Books, 2010.
- Eldem, Edhem (éd), *Un Ottoman en Orient. Osman Hamdi Bey en Irak, 1869-1871*, Arles, Actes Sud, 2010.
- Faroqhui, Suraiya, Bruce McGovan, Donald Quataert & Şevket Pamuk, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, vol. 2, 1600-1914, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- , *Approaching Ottoman History. An Introduction to the Sources*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Finkel, Andrew & Nükhet Sirman (dir.), *Turkish State and Turkish Society*, Londres, Routledge, 1990.
- Finley, Carter V., Turkey, *Islam, Nationalism and Modernity, A History (1789-2007)*. New Haven, Yale University Press, 2010.
- , *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire. The Sublime Porte 1789-1922*, Princeton, Princeton University Press, 1980.
- Fliche, Benoît, *Odyssées turques, Les migrations d'un village anatolien*, Paris, CNRS, 2007.

- Georgelin, Hervé, *La Fin de Smyrne. Du cosmopolitisme au nationalisme*, Paris, CNRS, 2005.
- Georgeson, François, *Des Ottomans aux Turcs, naissance d'une nation*, Istanbul, ISIS, 1995.
- , *Abdülhamid II. Le sultan calife*, Paris, Fayard, 2003.
- , *Aux origines du nationalisme turc. Yusuf Akçura (1876-1935)*, Paris, ADFP, 1980.
- Geyikdağı, Necla. *Foreign Investment in the Ottoman Empire : International Trade and Relations in the Late Nineteenth Century*, Londres, I.B.Tauris, 2011.
- Göçek, Fatma Müge (dir.), *Social Constructions of Nationalism in the Middle East*, Albany, State University of New York Press, 2002.
- Goffman, Daniel, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Gökalp, Altan (dir.), *La Turquie en transition : disparités, identités, pouvoirs*, Paris, Maisonneuve, 1986.
- Gökalp, Altan, *Têtes rouges et Bouches noires*, Paris, Société d'ethnographie, 1986.
- Göle, Nilüfer, *Musulmanes et modernes : voile et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte, 1993.
- Hanioglu, M. Şükrü, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2008.
- , *Atatürk. An Intellectual Biography*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2011.
- , *Preparation for a Revolution. The Young Turks, 1902-1908*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Hataway, Jane, *The Arab Lands under Ottoman Rule, 1516-1800*, Harlow & Londres, Pearson Longman, 2008.
- Heper, Metin, *The State Tradition in Turkey*, North Humberstone, The Eothen Press, 1985.
- Hitzel, Frédéric, *L'Empire ottoman. XVe-XVIIIe siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2001.
- Horne, John (dir.), *Vers la guerre totale. Le tournant de 1915*, Paris, Tallandier, 2010.
- İnalcık, Halil, *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire. Essays on Economy and Society*, Bloomington, Indiana University Press, 1993.
- , *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, vol. 1 : 1300-1600, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- İnsel, Ahmet (dir.), *La Turquie et l'Europe : une relation tumultueuse*, Paris & Montréal, L'Harmattan, 1999.
- Kafadar, Cemal, *Between Two Worlds. The Construction of the Ottoman State*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1995.

- Karpat, Kemal H. (dir), *Ottoman Past and Today's Turkey*, Leiden, Boston & Köln, Brill, 2000.
- Kasaba, Reşat (dir.), *The Cambridge History of Turkey*, vol. IV : *Turkey in the Modern World*, Cambridge, University of Cambridge Press, 2008.
- Kayalı, Hasan, *Arabs and Young Turks. Ottomanism, Arabism and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1997.
- Kazancıgil, Ali, *La Turquie*, Paris, Le Cavalier bleu, 2008.
- Kedouri, Sylvie (dir.), *Turkey. Identity, Democracy, Politics*, Londres, Frank Cass, 1996.
- Kedouri, Sylvie (dir.), *Turkey Before and After Atatürk. Internal and External Affairs*, Londres, Frank Cass, 1999.
- Kedouri, Sylvie (dir.), *Seventy-Five Years of the Turkish Republic*, Londres, Frank Cass, 2000.
- Kevorkian, Raymond, *Le Génocide des Arméniens*, Paris, Odile Jacob, 2006.
- Kieser, Hans-Lukas, *A Quest for Belonging. Anatolia Beyond Empire and Nation (19th-20th Centuries)*, Istanbul, ISIS, 2007.
- Kieser, Hans-Lukas (dir.), *Turkey Beyond Nationalism. Towards Post-National Identities*, Londres, I.B. Tauris, 2006.
- Köprülü, M. Fuad, *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion (Prolegomena)*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1993.
- Kushner, David, *The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908*, Londres, Frank Cass, 1977.
- Landau, Jacob M., *The Politics of Pan-Islam. Ideology and Organization*, Oxford, Oxford University Press, 1994.
- Lewis, Bernard, *Comment l'islam a découvert l'Europe ?*, Paris, La Découverte, 1984.
- , *Islam et laïcité. La naissance de la Turquie moderne*, Paris, Fayard, 1988.
- Mantran, Robert, *La Vie quotidienne à Istanbul au siècle de Soliman le Magnifique*, Paris, Hachette, 1990.
- Mantran, Robert, (dir.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 1989.
- Ma'oz, Moshe, *Ottoman Reform in Syria and Palestine, 1840-1860. The Impact of Tanzimat on Politics and Society*, Oxford, Oxford University Press, 1968.
- Mardin, Şerif, *The Genesis of Young Ottomans. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton, Princeton University Press, 1962.
- , *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursî*, Albany, State University of New York Press, 1989.

- Massicard, Elise, *L'Autre Turquie. Le mouvement aléviste et ses territoires*, Paris, PUF, 2005.
- McDowell, David, *A Modern History of the Kurds*, Londres, I. B. Tauris, 1996.
- Meeker, Micheal E., *A Nation of Empire. The Ottoman Legacy of Turkish Modernity*. Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 2002.
- Meyrier, Gustave, *Les Massacres de Diarbekir. Correspondance diplomatique du Vice-Consul de France 1894-1896*, Paris, L'Inventaire, 2000.
- Murphy, Rhoads, *Ottoman Warfare, 1500-1700*, Londres & New York, Routledge, 1999.
- Navaro-Yashi, Yael, *Faces of the State : Secularism and Public Life in Turkey*, Princeton, Princeton University Press, 2002.
- Öktem, Kerem, *Angry Nation, Turkey since 1989*, Londres, Zed Press, 2011.
- Özdalga, Elisabeth (dir.), *Naqshbandis in Western and Central Asia, Change and Continuity*, Istanbul, Swedish Research Institute, 1999.
- Özoğlu, Hakan, *From Caliphate to Secular State. Power Struggle in the Early Turkish Republic*, Santa Barbara, Praeger, 2011.
- Pérouse, Jean-François, *La Turquie en marche. Les grandes mutations depuis 1980*, Paris, Editions de la Martinière, 2004.
- Raymond, André, *La Ville arabe. Alep à l'époque ottomane (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Damas, IFEAD, 1998.
- Riedler Florian, *Opposition and Legitimacy in the Ottoman Empire*, Londres & New York, Routledge, 2011.
- Rigoni, Isabelle (coord.), *Turquie, les mille visages. Politique, religion, femmes, immigration*, Paris, Syllepse, 2000.
- Salzmann, Ariel, *Tocqueville in the Ottoman Empire. Rival Paths to the Modern State*, Leiden, Brill, 2004.
- Shaw, Stanford J., *Between Old and New : The Ottoman Empire under Selim III*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1971.
- Shaw, Stanford J. & Ezel Kuran Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, 2 vol., Cambridge, Cambridge University Press, 1976-1977.
- Sommel, Selçuk Akşin, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839-1908. Islamization, Autocracy and Discipline*, Leiden, Brill, 2001.
- Tachjian, Vahé, *La France en Cilicie et en Haute-Mésopotamie. Aux confins de la Turquie, de la Syrie et de l'Irak (1919-1934)*, Paris, Karthala, 2004.
- Tanpınar Ahmet Hamdi, *Histoire de la littérature turque du XIX<sup>e</sup> siècle*, Arles, Actes Sud / Sindbad, 2012.
- Tapper, Richard (dir.), *Islam in Modern Turkey. Religion. Politics and*

- Literature in a Secular State*, Londres, I. B. Tauris, 1991.
- Ter Minassian, Anahide, *La Question arménienne*, Roquevaire, Éditions Parenthèses, 1983.
- Ternon, Yves, *Empire ottoman. Le déclin, la chute, l'effondrement*, Paris, Le Félin, 2005.
- Tezcan, Baki, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*, New York, Cambridge University Press, 2010.
- Todorova, Maria, *Imaginaires des Balkans*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2011.
- Trumpener, Ulrich, *Germany and the Ottoman Empire, 1914-1918*, Ann Arbor, Caravan Books, 1989.
- Tuğal, Cihan, *Passive Revolution. Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*, Stanford, Stanford University Press, 2010.
- Valensi, Lucette, *Venise et la Sublime Porte. La naissance du despote*, Paris, Hachette, 1987.
- Vaner, Semih (dir.), *Modernisation autoritaire en Turquie et en Iran*, Paris, L'Harmattan, 1991.
- Vaner, Semih (dir.), *La Turquie*, Paris, Fayard, 2005.
- Vatin, Nicolas & Gilles Veinstein, *Le Sérail ébranlé. Essai sur les morts, disparitions et avènements des sultans ottomans. XIV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 2003.
- Veinstein, Gilles, *Les Ottomans et la mort. Permanences et mutations*, Leiden, Brill, 1996.
- Veinstein, Gilles (dir.), *Salonique, 1850-1918, La « ville des juifs » et le réveil des Balkans*, Autrement, série « Mémoires », n° 12, 1992.
- Watenpaugh, Heghnar Zeitlian, *The Image of an Ottoman City. Imperial Architecture and Urban Experience in Aleppo in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> Centuries*, Leiden & Boston, Brill, 2005.
- Watts, Nicole, *Activists in Office: Kurdish Ethnic Politics, Political Resources, and Repression in Turkey*, Utah, Washington University Press, 2009.
- White, J. Paul, & J. Jongerden (dir.), *Turkey's Alevi Enigma. A Comprehensive Overview*, Leiden, Brill, 2003.
- Witteck, Paul, *Rise of the Ottoman Empire. Studies on the History of Turkey, 13<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> Centuries*, Londres, Royal Asiatic Society, 1938.
- Yerasimos, Stéphane, *La Fondation de Constantinople et de Sainte-Sophie dans les traditions turques: légendes d'Empire*, Paris, IFEA & Librairie d'Amérique et d'Orient, 1990.
- Yerasimos, Stéphane, Günter Seufert & Karin Vorhoff (dir.), *Civil Society in the Grip of Nationalism*, Istanbul, Orient-Institute, IFEA, 2000.
- Zarcone, Thierry, *La Turquie moderne et l'islam*, Paris, Flammarion, 2004.

Zürcher, Erik-Jan, *The Unionist Factor. The Role of the Committee Union and Progress in the Turkish National Movement (1905-1926)*, Leiden, Brill, 1983.

–, *Turkey. A Modern History*, Londres & New York, I. B. Tauris, 2004.

# Index

İŞPIRZADELİ AHMED EFENDİ1

ŞAHABEDDİN, Cenab 1

ŞAHINKAYA, Tahsin 1

ŞAKİR, Bahaeddin 12345678910111213141516

İBRAHİM EDHEM PACHA1

İBRAHİM İer12

İBRAHİM MÜTEFFERRİKA1

İBRAHİM, sultan 1

İDRİS-İ BİDLİSİ1

ŞEMSEDDİN SAMİ12

ŞEMSEDDİN SİVASI1

ŞEMSİ PACHA1

ŞERİF PACHA12

ŞERİF, Ahmed 12

ŞEVKET PACHA, Mahmud 1234

ŞİNASI, İbrahim 12

İLDEN, Şerif 1

İLİRİ, Celal Nuri 1

İNAN, Afet 12

İNAN, Hüseyin 1

İNÖNÜ, Erdal 12

İNÖNÜ, İsmet 123456789101112131415161718192021222324252627282930313233

İSMAIL FERRUH EFENDİ12

AĞAOĞLU, Ahmet 12

AĞAR, Mehmet 1

ABAZA MEHMED PACHA1

ABDÜLAZİZ123456789

ABDÜLHAMİD

123456789101112131415161718192021222324252627282930313233343536373839404142434445

ABDÜLHAMİD İer1

ABDULLAH NURİ1

ABDÜLMECİD İer12

ADIVAR, Adnan Abdülhak 123

AHI-ZADE MEHMED HÜSEYİN EFENDİ1

AHMED İZZED PACHA1

AHMED BEY1

AHMED FAZLİ BEY1

AHMED SAMİM1

AHMET MİTHAT EFENDİ1

AHUNDZADE, Mirza Fethi Ali Bey 1

AKŞEMSEDDİN, Muhammed Şemseddin bin Hamza 1  
AKÇURA, Yusuf 1234567891011121314  
AKİF PACHA1  
AKYOL, Eyüp Sabri 1  
AL-BANNA, Hassan 1  
AL-HUSRÎ, Sati 12  
AL-MAWAYLIHI, Muhammed 1  
ALİ PACHA, Mehmed Emin 1  
ALP, Tekin 1234567891011  
ALPARSLAN12  
AMCA, Hasan 1  
APAK, Hüseyin Rahmi 1  
ARİF, Cemaleddin 1  
ARAS, Tevfik Rüşdü 12  
ARDZROUNI, Krikor 1  
ARSLAN, Evrenoszade Rahmi 1  
ARVASI, Seyyid Ahmed 1  
ASLAN, Yusuf 1  
ATATÜRK, Mustafa Kemal  
123456789101112131415161718192021222324252627282930313233343536373839404142434445  
ATAY, Oğuz 12  
ATILHAN, Cevat Rifat 12  
ATILLA1  
AVCIOĞLU, Doğan 123  
AVNİ, Enis 1  
AYBAR, Mehmet Ali 1  
AYDEMİR, Şevket Süreya 123  
AYDEMİR, Talat 12  
AZİZ PACHA1  
BAŞGİL, Ali Fuad 12  
BABA TEKELİ1  
BABANZADE, İsmail Hakkı 1  
BAHA SAİD BEY1  
BAHÇELİ, Devlet 12  
BALZAC, Honoré de 123  
BARANER, Reşad Fuad 1  
BARBARO, Marcantonio 1  
BAYIÇ, Hakkı Behiç 1  
BAYAR, Celal 12345678  
BAYEZİD Ier12  
BAYEZİD II 1234  
BEŞİR FUAD1  
BEDREDDİN DE SİMAVNA123456  
BELBEZ, Cevdet Tahir 1  
BELE, Refet 1



BELGE, Burhan Asaf [1](#)  
BELLI, Mihri [1](#)  
BERNARD, Claude [1](#)  
BIR, Cevik [1](#)  
BIRAND, Mehmet Ali [1](#)  
BISMARCK, Otto von [12](#)  
BITLISLI, Eşref [1](#)  
BLEDA, Midhat Şükrü [123](#)  
BÖLÜGIRAY, Nevzat [1](#)  
BORN, Max [1](#)  
BORZECKI, Constantin [1](#)  
BOURGET, Paul [1](#)  
BOYACIYAN, Agop [1](#)  
BOZBEYLI, Ferruh [1](#)  
BOZKURT, Mahmud Esad [12345](#)  
BUCAK, Mustafa Remzi [1](#)  
BUCAK, Sedat [1](#)  
BÜCHNER, Ludwig [1234](#)  
BURKE, Edmund [12](#)  
ÇAĞLAYANGİL, İhsan Sabri [1](#)  
CAETANI, Leone [1](#)  
CAFER DAIM PACHA [1](#)  
CAHIT, Hüseyin [1234567](#)  
ÇAKICI, Alaattin [1](#)  
ÇAKMAK, Fevzi [1](#)  
CALP, Necdet [1](#)  
CANBOLAT, İsmail [1](#)  
CANBULADOĞLU ALI PACHA [1](#)  
ÇANDAR, Cengiz [1](#)  
ÇANDARLI HALİL PACHA [1](#)  
CARLYLE, Thomas [1](#)  
CARNOT, Sadi [1](#)  
ÇATLI, Abdullah [123](#)  
CAVID, Mehmed [123](#)  
CAVOUR, Camillo Benso, comte de [1](#)  
ÇAYAN, Mahir [12](#)  
CEBESOY, Ali Fuad [1](#)  
ÇELEBI, Musa Serdar [1](#)  
CEM, sultan [1](#)  
CEMAL PACHA, Ahmet [1234567891011121314](#)  
CEMALEDDIN EFENDI [12](#)  
ÇERKES ETHEM [12345](#)  
CERVANTÈS, Miguel de [1](#)  
ÇETINKAYA, Ali [12](#)

CEVDET PACHA, Ahmed 123456789101112131415  
CEVDET, Abdullah 123456  
CHAH ISMAIL12  
CHEIKH AHMED1  
CHEIKH CELAL123  
CHEIKH ESAD EFENDI1  
CHEIKH SAID1234  
CHEIKH ÜBEYDULLAH1  
ÇILLER, Tansu 12345  
CLEMENCEAU, Georges 1  
COMTE, Auguste 123456  
COPERNIC, Nicolas 1  
COURANT, Richard 1  
ÇÜRÜKSULU AHMED1  
DAMAD İBRAHİM PAŞA123  
DAMAD FERİD PACHA123  
DAMAD SALİH PACHA1  
DANTON, Georges Jacques 1  
DARWIN, Charles 12  
DAVUTOĞLU, Ahmet 1  
DELI HASAN PACHA12  
DEMİREL, Süleyman 12345678910111213141516171819  
DEMOLINS, Edmonds 123  
DERVİŞ MEHMED PACHA1  
DICKENS, Charles 1  
DICLE, Hatip 1  
DINK, Hrant 123  
DÜŞÜNSEL, Lütfi Fikri 1234  
DURU, Kâzım Nami 12  
EBUBEKİR RATİP EFENDİ1  
EBUSUÛD EFENDİ, Mehmed 1  
EBUZİYYA TEVFIK12  
ECEVİT, Bülent 123456789101112  
ÉDOUARD VII 1  
ENVER PACHA, İsmail  
12345678910111213141516171819202122232425262728293031323334  
ERBAKAN, Necmettin 12345678910111213  
ERDOĞAN, Recep Tayyip 1234567891011121314151617181920212223  
ERİM, Nihat 12  
ERSANLI, Büşra 1  
ERSOY, Mehmet Akif 12345  
ESENDAL, Mehmet Şevket 12  
EVLİYA ÇELEBİ12  
EVREN, Kenan 1234567  
FIRAT, Abdülmelik 1

FAZIL PACHA, Mustafa [1](#)  
FEHMI, Hasan [1](#)  
FEHMI, Yusuf [1234](#)  
FÉNELON, François de Salignac de la Mothe [1](#)  
FERGAN, Eşref Edip [1](#)  
FERRUH, Nureddin [1](#)  
FEYZİOĞLU, Turan [1](#)  
FIKRET, Tevfik [123456](#)  
FLAUBERT, Gustave [1](#)  
FONTENELLE, Bernard Le Bovier de [1](#)  
FRANCK, James [1](#)  
FUAD PACHA, Mehmed [123](#)  
FUAD, Beşir [1](#)  
GALANTI, Avram [1](#)  
GANEM, Halil [1](#)  
GARIBALDI, Giuseppe [1](#)  
GEZMİŞ, Deniz [12](#)  
GOBINEAU, Joseph-Arthur de [123](#)  
GÖKALP, Ziya [123456789101112131415161718192021222324252627](#)  
GÖKÇEN, Sabiha [12](#)  
GOLTZ, Colmar Freiherr von der [12](#)  
GUIZOT, François [1](#)  
GÜL, Abdullah [1](#)  
GÜLEN, Fethullah [123456](#)  
GÜNALTAY, Semsettin [12](#)  
GÜNDÜZ, Aka [1](#)  
GÜNER, Agâh Okay [1](#)  
GÜRLER, Ömer Faruk [1](#)  
GÜRSEL, Cemal [123](#)  
HAC HACIB, Yusuf [12](#)  
HACI BEKTAŞ VELİ [1](#)  
HAECKEL, Ernest [1234](#)  
HALET EFENDİ [12](#)  
HALİL BEY [1](#)  
HALİM PACHA, Said [12](#)  
HAMİD [12](#)  
HAMZA BALI [1](#)  
HARABİ [1](#)  
HATİBOĞLU, Ziya [1](#)  
HİKMET, Nazım [1](#)  
HITLER, Adolf [1234567](#)  
HOCA TAHSİN EFENDİ [1](#)  
HOFFDING, Herald [1](#)  
HUGO, Victor [1](#)  
HÜSEYİN DAIM PACHA [1](#)

HÜSEYİN PACHA1  
IBN KHALDOUN, Abu Zayd Abd al-Rahman 12345678  
CENGHİZ KHAN1  
JAURÈS, Jean 1  
JEAN-PAUL II1  
JUCHEREAU DE SAINT-DENIS, Louis 1  
KIVRIKOĞLU, Hüseyin 1  
KIZILDOĞAN, Hüsrev Sami 12  
KABAKÇI MUSTAFA1  
KADIZADE MEHMED EFENDI1  
KADRI, Hüseyin Kâzım 12  
KAHVECİ, Adnan 1  
KANSU, Şevket Aziz 1  
KANT, Emmanuel 1  
KARA KEMAL12  
KARABEKİR, Kazım 12345678  
KARASU, Emmanuel 1  
KARAY, Refik Halid 12  
KARAYAZICI ABDÜLHALİM123  
KÂTİP ÇELEBİ12345  
KAYA, Şükrü 12  
KAYA, Ahmet 1  
KAYPAKKAYA, İbrahim 12  
KAYSERİLİ SEYRANİ1  
KEMAL, Ali 123  
KEMAL, Namık 12345678910111213  
KOČEV, Janko Tenev 1  
KOCADAĞ, Hüseyin 1  
KOÇI BEY, Mustafa 123456  
KONYAR, Nureddin 1  
KÖPRÜLÜ, Mehmed Fuad 12345678910  
KÖR ALI1  
KORALTAN, Refik 1  
KÖSEM SULTAN12  
KOTKU, Mehmed Zaid 1  
KOYRÉ, Alexandre 12  
KUNTAY, Mithat Cemal 1  
LANESSAN, Jean-Louis de 1  
LAPOUGE, Georges Vacher de 1  
LE BON, Gustave 12345678910111213  
LEPLAY, Frédéric 1  
LIMAN VON SANDERS, Otto 1234  
LIST, Friedrich 1  
LOMBROSO, Cesare 1  
LOTI, Pierre 1

LOUIS XVI [1](#)  
LÜTFÜ PACHA [1](#)  
MAĞMUMI, Şerif [1](#)  
MAHMUD II [12345678](#)  
MAHMUD CELALEDDIN PACHA [1](#)  
MAHMUD NEDIM PACHA [1](#)  
MANN, Thomas [12](#)  
MARDIN, Şerif [12345678910](#)  
MARX, Karl [12](#)  
MAUPASSANT, Guy de [1](#)  
MAZZINI, Giuseppe [1](#)  
McKINLEY, William [1](#)  
MEŞREPZADE MEHMED ARIF EFENDI [1](#)  
MEHMED II [12345678910111213](#)  
MEHMED V [12](#)  
MEHMED ÇELEBI [1234](#)  
MEHMED EMIN RAUF PACHA [1](#)  
MEHMED EMIN, Trabzon [1](#)  
MEHMED FUAD PACHA [12](#)  
MEHMED KADIZADE EFENDI [1](#)  
MEHMED PACHA [1](#)  
MEHMED SADIK RIFAT PACHA [1](#)  
MEHMED SEYYID BEY [1](#)  
MEHMED TAHIR BEY [1](#)  
MEHMED ZIYAEDDIN EFENDI [1](#)  
MELEN, Ferit [1](#)  
MENDERES, Adnan [123456789101112](#)  
MERCANI, Şahabeddin [1](#)  
MESUD EFENDI [1](#)  
METTERNICH, Klemens Wenzel Nepomuk Lothar, prince de [1](#)  
MEVLANZADE RIFAT [1](#)  
MEYRIER, Gustave [1](#)  
MIDHAT PACHA, Ahmet Şefik [123456789101112](#)  
MILL, John Stuart [1](#)  
MIZANCI MURAD [12](#)  
MOLTKE, Helmuth von [1](#)  
MONS PIERS, Baron du [1](#)  
MORGENTHAU, Henry [12](#)  
MOURAD, sultan [1](#)  
MUĞLALI, Mustafa [1](#)  
MUÇAFIR [1](#)  
MÜLLER, Adam Heinrich [1](#)  
MÜNIF PACHA [123](#)  
MURAD II [1](#)

MURAD IV [1234](#)  
MURAD V [1234](#)  
MURAD PACHA1  
MUSA ÇELEBİ[123](#)  
MUSSOLINI, Benito 1  
MUSTAFA III 1  
MUSTAFA EFENDİ1  
MUSTAFA Ier[12](#)  
MUSTAFA IV [12](#)  
MUSTAFA, Alemdar [123456](#)  
MÜTEFFERİKA, İbrahim [12](#)  
NADI, Yunus [1234](#)  
NAMIK PACHA1  
NAPOLÉON III 1  
NAPOLÉON Ier[123456](#)  
NASER OD-DİN1  
NAZİM BEY[123456789](#)  
NAZİM PACHA12  
NECİB ASİM12  
NEDİM HOCA1  
NEFÎ, Asaf 1  
NESİMİ, Hüseyin 1  
NESİN, Aziz 1  
NESSELRODE, Karl Vassilievitch, comte 1  
NICOLAS II [12](#)  
NİYAZI, Resneli [123](#)  
NİZAM AL-MULK1  
NUR ALİ HALİFE1  
NUR, Rıza [12](#)  
NURİ PACHA1  
NURİ, Bedii [12](#)  
ÖCALAN, Abdullah [12345](#)  
ODYUN, Krikor 1  
OKYAR, Ali Fethi [123](#)  
ÖLÇMEN, Himmet 1  
ÖMER NACİ123  
ORBAY, Hüseyin Rauf [12](#)  
ORHAN12  
ORHON, Orhan Seyfi 1  
ORTAÇ, Yusuf Ziya [12](#)  
OSMAN1234567891011  
OSMAN LE JEUNE1  
OTMAN BABA12  
ÖZAL, Turgut [1234567891011121314](#)

ÖZALP, Kâzım [12](#)  
ÖZDAĞ, Muzaffer [1](#)  
ÖZKASNAK, Erol [1](#)  
PAJIC, Muhammed Qadri [1](#)  
PAPEN, Franz von [12](#)  
PARETO, Vilfredo [12](#)  
PATRONA HALİL [12345](#)  
PEKER, Recep [1234567](#)  
PERİNÇEK, Doğu [1](#)  
PERTEV PACHA [1](#)  
PETROV, Griogori Spiridonovia [1](#)  
PETROVITCH, Georges [1](#)  
PİLAVOĞU, Kemal [1](#)  
PİRİ REİS [1](#)  
POLATKAN, Hasan [1](#)  
PORTER, Eleanor H. [1](#)  
QOTB, Seyyid [12](#)  
RAGİP BEY [1](#)  
RAİF MEHMED PACHA [1](#)  
RAİF NECDET [1](#)  
REŞAD [1](#)  
REŞİD PACHA, Mustafa [123](#)  
RENAN, Ernest [1](#)  
RENDİ, Mustafa Abdülhalik [1](#)  
RICARDO, David [1](#)  
RICHET, Charles [1](#)  
RİZA, Ahmed [12345678](#)  
ROBESPIERRE, Maximilien de [1](#)  
ROZENBERG, Alfred [1](#)  
RUSHDİ, Salman [1](#)  
SABAİADDİN, Prince [123456789101112131415](#)  
SADAK, Necmeddin [1](#)  
SAFA, Peyami [12](#)  
SAİD-İ NURSI, Beddiüzzaman [123](#)  
SAİNT-JUST, Louis Antoine [1](#)  
SAİNT-PIERRE, Bernardin de [1](#)  
SANDANSKY, Yane [12](#)  
SARAÇOĞLU, Mehmet Şükrü [12](#)  
SARP, Hüseyin Enver [1](#)  
SAYDAM, Refik [12](#)  
SCHMOLLER, Gustav von [1](#)  
SCHUBERT-RICHTER, Max von [1](#)  
SELİM III [1](#)  
SELİM Ier [12345](#)

SELIM III [1234567891011121314151617](#)  
SEMIH, Aziz [1](#)  
SEYFEDDIN, Ömer [12](#)  
SEYYID FEYZULLAH EFENDI [1](#)  
SEYYID MEHMED ABDULLAH EFENDI [1](#)  
SIEYÈS, Emmanuel-Joseph [12](#)  
SINCAR, Mehmet [1](#)  
SMITH, Adam [1](#)  
SMITIS, Kostas [1](#)  
SOKULLU MEHMED PACHA [12](#)  
SOYSAL, Mümtaz [1](#)  
STALINE, Joseph [1](#)  
STENDHAL, Henri Beyle, dit [12](#)  
SÜAVI, Ali [12345](#)  
SÜKLUN HOCA [1](#)  
SUKUTİ, Ishak [123](#)  
SÜLEYMAN HASBİ [1](#)  
SÜLEYMAN LE MAGNIFIQUE [123456789101112131415](#)  
SÜLEYMAN PACHA [12](#)  
SUNALP, Turgut [1](#)  
SUNAY, Cevdet [12](#)  
SUPHI, Mustafa [1](#)  
SÜREYA, Rifat [1](#)  
TAĞMAÇ, Memduh [12](#)  
TAHSIN PACHA [1](#)  
TAHSIN, Hasan [1](#)  
TAINE, Hippolyte [123](#)  
TALAT PACHA, Mehmet [12345678910111213141516171819202122232425262728](#)  
TALLEYRAND, Charles Maurice de Talleyrand-Périgord [1](#)  
TALU, Naim [1](#)  
TAMERLAN [1234567](#)  
TANPINAR, Ahmed Hamdi [123](#)  
TANRIÖVER, Hamdullah Suphi [1](#)  
TEMO, İbrahim [123456](#)  
TER MINASSIAN, Ruben [1](#)  
TEVFIK, Baha [12](#)  
THIERS, Adolphe [1](#)  
TIMISI, Mustafa [1](#)  
TOCQUEVILLE, Charles Alexis Clérel de [1](#)  
TOGAN, Zeki Velidi [1](#)  
TOKGÖZ, Ahmed İhsan [1](#)  
TOPAL OSMAN [123](#)  
TÖR, Vedat Nedim [12](#)  
TOTT, François, baron de [1](#)



TOYNBEE, Arnold J. [1234](#)  
TSEVI, Sabbatai [1](#)  
TUNALI HILMI [1](#)  
TURAN, Hüseyinzade Ali [12](#)  
TÜRKEŞ, Alparslan [123456789101112131415](#)  
TURSUN BEG [1](#)  
ULAY, Sıtkı [123](#)  
ÜLKEN, Hilmi Ziya [123](#)  
ULUSU, Bülent [1](#)  
ÜSTRÜVANI MEHMED EFENDİ [1](#)  
UZER, Tahsin [12](#)  
UZMAN, Mazhar Osman [1](#)  
VAHDETTİ, Derviş [1](#)  
VAMBERY, Arminius [12](#)  
VANDAL, Albert [1](#)  
VANDEMİR, Baki [1](#)  
VANI MEHMED BISTAM EFENDİ [1](#)  
VAZOV, Ivan [1](#)  
VOLNEY, Constantin François Chasseboeuf, comte de [1](#)  
VOLTAIRE, François-Marie Arouet, dit [1](#)  
WAGNER, Armin T. [1](#)  
WANGENHEIM, Hans Freiherr von [12](#)  
WERFEL, Franz [1](#)  
WORMS, René [1](#)  
YAHYA NACI EFENDİ [1](#)  
YALÇIN, Süleyman [1](#)  
YAZICIOĞLU, Muhsin [1](#)  
YILMAZ, Mesut [123](#)  
YUNUS PACHA [12](#)  
YURDAKUL, Mehmed Enim [123](#)  
YUSUF AGÂH EFENDİ [1](#)  
ZAGANOS PACHA [12](#)  
ZAGHLOUL, Saad [1](#)  
ZANA, Leyla [1](#)  
ZARAKOLU, Ragıp [1](#)  
ZEKİ PACHA [12](#)  
ZIYA PACHA [1234](#)  
ZOLA, Émile [123](#)  
ZORLU, Fatin Rüşdü [1](#)

## DU MÊME AUTEUR

*La Question kurde : États et minorités au Moyen-Orient*, Paris, Presses de Sciences-Po, 1997.

*Histoire de la Turquie contemporaine*, Paris, La Découverte, collection « Repères », 2004, 2e éd. 2007.

*From Political Struggle to Self-Sacrifice : Violence in the Middle East*, Princeton, Marcus Wiener, 2004.

*100 mots pour dire la violence dans le monde musulman*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2006.

*Une histoire de la violence au Moyen-Orient. De la fin de l'Empire ottoman à Al-Qaida*, Paris, La Découverte, 2008.

*Conflit kurde : le brasier oublié du Moyen-Orient*, Paris, Autrement, collection « Mondes et nations », 2009.

*Sociologie politique du Moyen-Orient*, Paris, La Découverte, collection « Repères », 2011.

*Passions révolutionnaires : Amérique latine, Moyen-Orient, Inde (avec Gilles Bataillon et Christophe Jaffrelot)*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 2011.

Retrouvez tous nos ouvrages  
sur [www.tallandier.com](http://www.tallandier.com)

Né en Anatolie au <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, l'Empire ottoman s'étend trois siècles plus tard des portes de Vienne au Yémen, de l'Algérie à l'Irak. Qualifié d'« homme malade de l'Europe » à l'aube de la Grande Guerre, il s'effondre en 1923 et cède la place à la république kémaliste. Aujourd'hui, la Turquie contemporaine, dotée d'un système politique pluraliste, est candidate à l'Union européenne – candidature à laquelle la question kurde, la reconnaissance de Chypre et du génocide arménien font encore obstacle.

Fondé sur les ruines de l'Empire byzantin et du sultanat seldjoukide, l'Empire ottoman connaît plusieurs siècles de victoires et de conquêtes territoriales, avec en point d'orgue celle de Constantinople en 1453 par le sultan Mehmed II, dit le Conquérant. Le règne de Suleyman le Magnifique, sorte d'âge d'or ottoman, vient parachever cet empire universel et véritable puissance musulmane. C'est aussi la mise en place d'un État sacralisé qui explique sa longévité : plus de 600 ans, une exception dans le monde musulman. Au début du <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle, l'empire, en crise, tente de se réformer : un nouvel ordre, les *Tanzimat* (« réorganisations »), instaure un absolutisme éclairé, qui est suivi du règne autocratique d'Abdülhamid II et de la révolution jeune-turque de 1908. Après une décennie de guerre, un régime autoritaire, s'identifiant à Mustafa Kemal, voit le jour.

À la lumière de ces sept siècles d'histoire et à travers une approche originale, Hamit Bozarslan donne à comprendre la Turquie d'aujourd'hui, celle de Recep Tayyip Erdogan, considérée comme une puissance émergente.

*Historien et politologue, Hamit Bozarslan enseigne à l'EHESS. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages tels que La question kurde : États et minorités au Moyen-Orient (1997), et Une histoire de la violence au Moyen-Orient (2011).*

www.tallandier.com



Couverture: Portrait du sultan Mehmed II (1400-1446), peinture anonyme (Galerie des Offices, Florence). © Ludo Ricci, Institut Lorient.  
Portrait de Mustafa Kemal (1881-1938) sans dent / Le Monde illustré du 03/11/1938. © Solvay-Lesage.  
Graphisme: Mabey  
Imprimé en France 02.2013  
ISBN : 978-20-08-00650-0



26,90 €

# Table of Contents

Copyright

Dédicace

Cartes

Remerciements

Note sur la transcription des mots turcs

Introduction

Première partie - Un « empire universel »

Chapitre 1 - Le décor impérial et son envers

Du beylicat à l'empire

Destin impérial ou devenir impérial : de la période de  
fœtet à la conquête de Constantinople

Une puissance européenne et musulmane

Les généalogies ottomanes

Les dynamiques d'expansion et le virage doctrinaire  
sunnite

L'ingénierie impériale et la sacralisation du sultan

Tuer le frère pour sacrer l'État

La « mise à mort politique » comme principe de  
gouvernement

Le sultan et son grand vizir

Le pouvoir de l'argent

L'élite dirigeante ou la « classe militaire »

La terre et les armes : les vrais militaires et le régime  
foncier de l'empire

Le divan du sultan

Un empire pluriel et... inégalitaire

Administrer l'espace urbain

Des entités aux statuts dérogatoires

Chapitre 2 - Subir l'empire, contester l'empire

Le contrat tacite ottoman

Contestations religieuses, révoltes populaires

L'effondrement anatolien : les révoltes celalis

La restauration de pouvoir

Chapitre 3 - Mélancolies impériales

Gérer une économie impériale

Mysticisme et nouvelles ingénieries économiques

Crise de l'ordre ottoman

L'empire dans une nouvelle Europe

Retourner en arrière ou aller de l'avant ?

Un narcissisme ottoman ?

Un État sans armée, une armée contre son État

## Deuxième partie - Un « ordre nouveau »

### Chapitre 4 - L'épuisement du système ottoman

Qu'est-ce que le Nizam-i Cedid ?

Selim III : de la nostalgie du passé aux réformes

Nouvel ordre, nouvelle armée

La « charte de l'alliance »

### Chapitre 5 - Réorganiser l'état : les Tanzimat

Les « Réorganisations »

Les Tanzimat et les dualités ottomanes

Autoritarisme et libéralisme

L'épreuve internationale

Les oppositions aux Tanzimat

Le réveil des nationalités

La fin des Tanzimat

### Chapitre 6 - Abdülhamid II ou la réinvention d'un empire

Une constitution ottomane

L'opposition jeune-ottomane

L'absolutisme hamidien

« Un règne de 33 ans »

La pensée hamidienne

Le « noyau turc » de l'empire et sa périphérie

Le panislamisme

Le problème arménien

Concevoir l'espace ottoman comme un empire colonial

### Chapitre 7 - De l'humanisme des Tanzimat au darwinisme social

Le bilan d'un siècle

En quête de doctrine

L'occidentalisation de l'empire

L'hégémonie du darwinisme social

Redéfinitions de l'islam

## Troisième partie - La Turquie unioniste et kémaliste

### Chapitre 8 - La « Jeune-Turquie »

Les dissidences musulmanes

De l'exil au pouvoir : l'opposition jeune-turque

Une révolution conservatrice

Comité Union et Progrès : de l'exil au parti unique

Le pouvoir unioniste

Les leviers du pouvoir unioniste

Limites des oppositions antiunionistes

### Chapitre 9 - 1908-1918 : Une décennie de guerres

Les tempêtes balkaniques

La Première Guerre mondiale

Gérer la Grande Guerre

- La perte des provinces arabes
- Le nationalisme unioniste et les communautés chrétiennes
- Le pantouranisme
- Le génocide arménien

#### Chapitre 10 - La naissance de la Turquie kémaliste

- L'interrègne
- Les dynamiques de la résistance kémaliste
- Le kémalisme et l'unionisme
- L'Assemblée nationale d'Ankara
- Une Turquie kémaliste
- Un pouvoir sans opposition ?
- Le régime de parti unique
- L'épreuve de 1930

#### Chapitre 11 - République révolutionnaire et nationaliste

- Quelle idéologie kémaliste ?
- La république kémaliste et son ennemi : le « passé ottoman »
- La révolution, l'homme nouveau et la construction des « têtes en béton »
- Rencontres avec le nazisme
- Le nationalisme kémaliste
- Les années de la Deuxième Guerre mondiale
- Politiques kurde et arabe de la République

#### Quatrième partie - La Turquie d'aujourd'hui

##### Chapitre 12 - Le régime pluraliste

- Pluralisme politique et régimes militaires
- De Turgut Özal à Recep Tayyip Erdoğan (1983-2012)
- 1945-2012 : continuités et ruptures

##### Chapitre 13 - Le tissu démographique, économique et social

- Ankara versus Istanbul : rompre avec l'empire
- Émergence d'une société urbaine
- Le monde associatif comme miroir de la société

##### Chapitre 14 - Espaces étatiques et réalités politiques

- Définir l'État en Turquie
- L'État à l'échelle locale, l'État à l'échelle nationale
- La formation de l'espace politique
- Les ressorts du conservatisme politique et social
- La politique par les marges : les courants radicaux

##### Chapitre 15 - Faits religieux, espaces minoritaires

- L'espace religieux sunnite
- Oppositions et alliances entre l'État et les acteurs religieux
- L'espace minoritaire

L'alévisme

La question kurde

En guise de conclusion - Les incertitudes des années 2010

Notes

Cartes

Annexes

Chronologie

Notices biographiques sélectives

Principaux partis, organisations et courants politiques

Glossaire

Bibliographie sélective

Index

Du même auteur